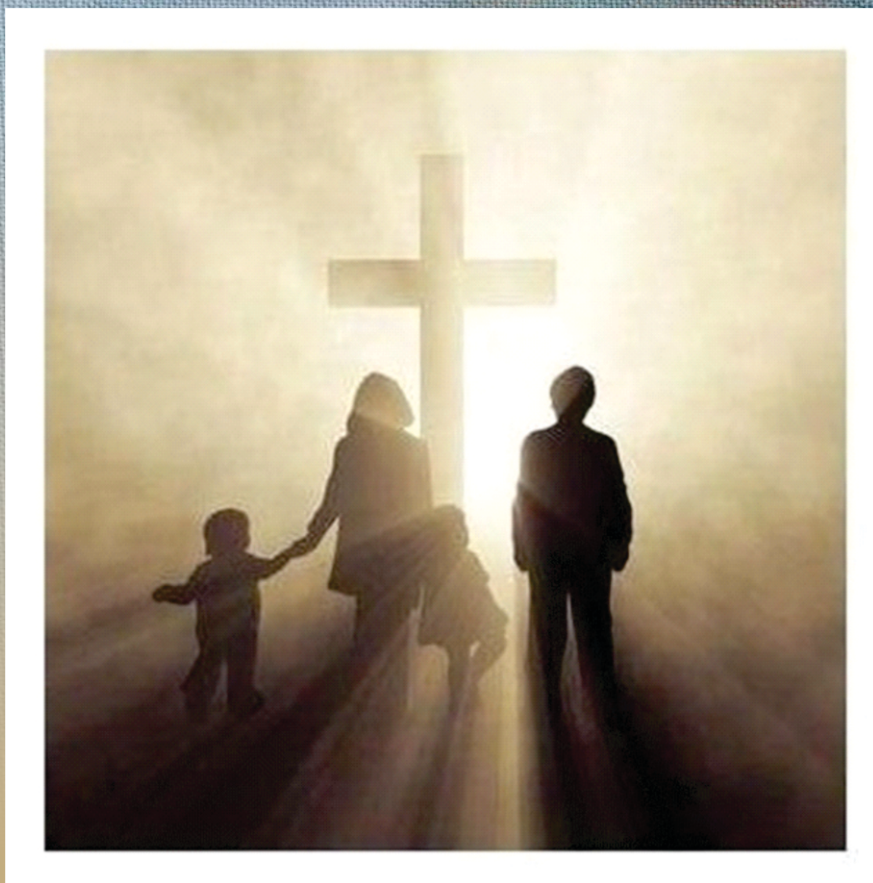


Familia creștină

Fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie



Presa Universitară Clujeană

Familia creștină

**Fundamente antropologice, iubire și sexualitate
în celibat și căsătorie**

Volumul cuprinde comunicările susținute la simpozionul *Școala Ardeleană* (ed. a X-a) cu tema *Familia creștină, fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie* organizat la Oradea de către Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, de Oradea și Facultatea de Teologie Greco-Catolică a Universității Babeș-Bolyai în zilele de 8, 9 și 10 octombrie 2015.

Familia creștină

**Fundamente antropologice, iubire și sexualitate
în celibat și căsătorie**

Coordonatori:

Alexandru Buzalic

Călin Ioan Dușe

Presa Universitară Clujeană

2016

*Desfășurarea simpozionului și apariția volumului
s-au realizat cu susținerea financiară
a Secretariatului de Stat pentru Culte.*

ISBN 978-606-37-0042-2

© 2016 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Fiecare autor este răspunzător de conținutul articolului său.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presă Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

Cuprins

Cristian Barta, <i>Sfânta Euharistie și viața euharistică în gândirea lui Joseph Ratzinger</i>	7
William A. Bleiziffer, <i>Mitis et misericors Iesus. Reflecții canonice pe marginea unui recent Motu Proprio</i>	17
Alexandru Buzalic, <i>Omul – schiță a unui model antropologic</i>	31
Alberto Castaldini, <i>La famiglia come luogo e fondamento dell'identità</i>	55
Tiberiu Alexandru Ciorba, <i>Corespondența personală a primului episcop greco-catolic de Oradea, Moise Dragoși (1777-1787)</i>	79
Pavol Dancák, <i>Family and Church in the Liquid World</i>	91
Călin Dușe, <i>L'importance de la famille dans les écrits des Pères cappadociens</i>	105
Stelian Gomboș, <i>Despre familia creștină între tradiția autentică a valorilor perene și modernitatea consumistă a gândirii trecătoare – Provocări și perspective</i>	119
István Ivancsó, <i>“Perché sia concessa loro la temperanza e il frutto dell'amore, preghiamo il Signore” – Coppia, famiglia e prole nell'ambito della celebrazione del matrimonio bizantino</i>	129
Daniela Maci, <i>Schimbarea reperelor tradiționale</i>	147

Familia creștină: fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie

Andrei Marga, *Familia și femeia în creștinism* 161

Ionuț Mihai Popescu, *Specialiști în familie – legitimitate și limite*..... 185

Carmen Potra, *Modelul antropologic creștin al familiei* 197

Anton Rus, *La vita cristiana della famiglia greco-cattolica romena (1918-1948)* 209

Silviu-Iulian Sana,

Martiriul Episcopului Valeriu Traian Frențiu (1948-1953) 229

Călin Săplăcan, *Pour une approche complexe*

en éthique de la sexualité et de la famille..... 237

Daniela Sorea, *Complexitatea individuatoare a vieții de cuplu* 249

Corina Teodor, *Căsătorii în cumpănă.*

Dispăruți fără urmă pe frontul primului război mondial 267

Sfânta Euharistie și viața euharistică în gândirea lui Joseph Ratzinger

Cristian Barta¹

Abstract. *Holy Eucharist and Eucharistic life in the thinking of Joseph Ratzinger.* The aim of my study is to emphasize the way in which Joseph Ratzinger understands the relation between the Holy Eucharist and the life of the Christians, which he defines as Eucharistic life. After placing Joseph Ratzinger in the context of the ecclesiological revival determined by the Vatican II Council, we will analyze the understanding of the Eucharist as a Sacrament of transformations and the dynamics of the encounter with Christ resurrected in Eucharist. Due to Eucharist, each Christian finds himself in a continuous process of assimilation, of transformation or, as argued by St. Athanasius the Great, of divinization in Christ. This specificity of the Christian existence makes all our life to be Eucharistic, meaning complete living in God, union and profound identification with Him. Joseph Ratzinger, without bringing innovations in the field of sacramental theology, has the merit to emphasize the biblical and patristic conception on Eucharist, Church and Christian life in a modern manner, and through an accessible approach for the contemporary world.

Keywords: *Holy Eucharist, Eucharistic life, Church, communion.*

Papa Emerit Benedict al XVI-lea este o personalitate majoră a lumii contemporane nu numai pentru faptul că a ocupat poziția de cap vizibil al Bisericii Catolice, dar și datorită contribuțiilor sale în domeniile teologiei și culturii². Joseph Ratzinger, în prestigioasa sa carieră academică desfășurată

¹ Pr. Prof. dr., decan al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

² Binecunoscut și prețuit în Apus, prin intermediul unor lucrări de referință traduse în numeroase limbi, a intrat în cultura românească prin traduceri (JÜRGEN HABERMAS - JOSEPH RATZINGER, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, trad. Delia Marga,

la Freising, Bonn, Münster, Tübingen și Regensburg³, s-a afirmat în mod particular în sfera teologiei dogmatice, dedicând numeroase cercetări Tainei Euharistiei⁴. Demersul meu nu intenționează să prezinte întreaga teologie a Euharistiei articulată în gândirea lui Joseph Ratzinger, ci are finalitatea de a evidenția modul în care Joseph Ratzinger înțelege relația dintre Sfânta Euharistie și viața creștinilor, pe care o definește ca viață euharistică.

I. Biserica Pariculară: Episcop, Euharistie și adunare

Un prim element pe care dorim să îl precizăm privește cadrul dezvoltării teologiei lui Ratzinger cu privire la Euharistie. Ne referim aici la reînnoirea eclezială produsă de Conciliul Vatican al II-lea, la care Ratzinger a participat în calitate de expert. Documentele Conciliului Vatican al II-lea, în mod deosebit *Lumen Gentium*, au marcat depășirea unui model eclezial juridic din Biserica Catolică și asumarea unui model bazat pe concepția sacramentală despre Biserica înțeleasă ca și comuniune. Tot acest proces, afirmat inițial în teologia ortodoxă în mod deosebit prin Aleksei Stepanovitch Khomiakov, Nicolai Afanassieff, Aleksandr Schmemmann și Johannes D. Zizioulas⁵, a avut repercusiuni și asupra teologiei catolice⁶. Nu

Apostrof, Cluj-Napoca, 2005; JOSEPH RATZINGER, *Europa în criza culturilor*, trad. de Delia Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2008; JOSEPH RATZINGER, *Interpretarea biblică în criză*, trad. de Delia Marga, Ed. EFES, Cluj, 2008), dar și prin cercetări care i-au fost dedicate. Dintre cercetătorii care s-au apropiat de opera lui Joseph Ratzinger, iese în evidență filosoful Andrei Marga, care a propus o prima cercetare sistematică din cultura românească dedicată raportului teologie – filozofie din opera teologului german: ANDREI MARGA, *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger*, Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

³ IOAN TAMAȘ, *Dicționar de teologi creștini*, Sapientia, Iași, 2011, 314-318.

⁴ Pentru o excelentă introducere în teologia euharistică a lui Joseph Ratzinger, vezi VASILE CIOBANU, „Aspecte din teologia euharistică a actualului Papă Benedict al XVI-lea, teologul Joseph Ratzinger”, în *Cultura Creștină*, serie nouă, IX (2006), 1-2, 236-248.

⁵ Vezi KARL CHRISTIAN FELMY, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, trad. și introducere de Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1999, 207-232.

⁶ Pentru o analiză a impactului teologiei euharistice a lui Nicolai Afanassieff asupra teologiei catolice contemporane, vezi COLOMBANO JANUSZ SYTY, “L’ecclesiologia eucaristica nell’odierno contesto della teologia cattolica”, în LUCA BIANCHI (ed.), *L’Eucaristia nella tradizione orientale ed occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*, Atti de IX Simposio intercrisiano Assisi 4-7 settembre 2005, Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappucini, Venezia-Mestre, 2007, 243-263; PABLO GEFAELL, „L’ecclesiologia eucaristica e il Primato del Romano Pontefice”, în *Folia Canonica*, (1998), 1, 129-149.

putem omite, desigur, nici străduința teologiei catolice de a revalorifica izvoarele biblice, patristice și liturgice, redescoperind locul eclezial și liturgic al teologiei, grație contribuțiilor lui J.M. Yves Congar, Henri de Lubac, R. Guardini, J.A. Jungmann, L. Bouyer și E. Mersch⁷. Această direcție a inspirat Enc. *Mystici Corporis* (1943) a Papei Pius al XII-lea⁸.

În acest context, Taina Euharistiei, care înainte era privită atât în sine (prezență reală a lui Hristos, jertfă, memorial, mulțumire și laudă perfectă), cât și în raport cu celelalte Sfinte Taine, acum începe să fie relaționată sistematic cu natura profundă a Bisericii. Altfel spus, dincolo de faptul că Biserica celebrează Sfintele Taine, între care locul și funcțiunea centrală îi revine Euharistiei, teologia contemporană face un hotărâtor pas înainte prin conștientizarea naturii euharistice a Bisericii lui Hristos.

Gândirea lui Nicolai Afanassieff și a lui Henri de Lubac influențează teologia lui Joseph Ratzinger⁹, care identifică două elemente esențiale ce definesc natura Bisericii lui Isus Hristos. Înainte de toate, se afirmă că „Biserica este Euharistie. Înseamnă că ea derivă din moarte și înviere, deoarece fraza referitoare la oferirea trupului ar fi rămas o vorbă goală, dacă ea nu ar fi constituit o anticipare a jertfei reale de pe cruce” iar celebrarea sacramentală a Euharistiei „... ar fi făcut parte din doliul nostru în fața atotputerniciei morții, dacă Învierea nu ar fi transformat acest trup în «duh dătător de viață» (1 Cor. 15,45)¹⁰. Al doilea element ține de finalitatea instituirii și a celebrării Euharistiei: Biserica este adunare, adică „reunirea și purificarea în Domnul a tuturor oamenilor de pe întreg pământul”¹¹. Aceste două elemente, care identifică natura și lucrarea Bisericii într-un proces dinamic de unificare orizontală și verticală a

⁷ ANGELO DI BERNARDINO, „Lo sviluppo degli studi patristici”, în GIACOMO CANOBBIO - PIERO CODA (eds.), *La teologia del XX secolo, un bilancio. 1. Prospettive storiche*, Città Nuova, Roma, 2003, 327-358.

⁸ GIAMPIETRO ZIVIANI, VALENTINO MARALDI, „Ecclesiologia”, în GIACOMO CANOBBIO - PIERO CODA (eds.), *La teologia del XX secolo, un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma, 2003, 297-301.

⁹ Cf. A. NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger. An introductory Study*, T. & T. Clarke, Edinburgh, 1988, 136-139.

¹⁰ JOSEPH RATZINGER, *Biserica, chemare spre comuniune*, trad. de Ioan Petru Puiu și Ioan Mitrofan, Aridia, Blaj, 2005, 52.

¹¹ *Ibid.*, 52-53.

neamului omenesc în Sfânta Treime¹², au fost condensate de Sfinții Părinți în „... cuvântul *communio* [...] Biserica este comuniune; ea este comuniune a cuvântului și a Trupului lui Hristos”¹³.

Mântuitorul nostru Isus Hristos a poruncit apostolilor și, implicit, succesorilor acestora, episcopii: „Faceți aceasta întru pomenirea mea”. Episcopul având plinătatea preoției, este principalul responsabil de celebrarea Sfintei Euharistii. Biserica Particulară sau Locală este condusă de un singur episcop, care astfel este garantul unității credinței și a poporului lui Dumnezeu adunat în celebrarea euharistică. Celebrarea Sfintei Euharistii are loc în cadrul unei Biserici particulare, dar ea nu poate fi niciodată un act privat: „În acest sens *episcopatul monarhic* definit de către Ignățiu de Antiohia rămâne o formă esențială și irevocabilă a Bisericii, întrucât ea constituie o interpretare corectă a unei realități centrale: Euharistia este publică, este Euharistia întregii Biserici, a Unicului Hristos. Reconcilierea cu Dumnezeu care ne este oferită prin ea presupune întotdeauna împăcarea cu aproapele. Natura euharistică a Bisericii ne trimite de la început spre comunitatea locală; în același timp am recunoscut că ministerul episcopal aparține în mod esențial Euharistiei întrucât servește unității care derivă în mod necesar din caracterul de jertfă și de reconciliere al Euharistiei. O Biserică euharistică este o Biserică constituită în jurul Episcopului”¹⁴.

Această concepție despre Euharistie respiră spiritul biblico-patristic și are un evident caracter dinamic și ecleziologic. „Euharistia este taina prin care Hristos își edifică sieși un trup și ne face o singură pâine, un singur trup. Conținutul, evenimentul Euharistiei, este unirea creștinilor ieșiți din despărțirea lor în unitatea unicei pâini și a unicului trup. Euharistia este astfel înțeleasă într-un deplin sens dinamic și ecleziologic. Ea este

¹² „Este unificarea verticală a omului cu iubirea trinitară a lui Dumnezeu și, prin aceasta, împlinirea lui cu sine însuși și în sine însuși. Mai apoi îl duce pe om spre locul în jurul căruia gravitează întreaga sa natură; ea devine prin sine unificare orizontală: numai părăsind forța propulsivă a unificării verticale se poate obține unificarea orizontală, cu alte cuvinte reșezarea speciei umane sfâșiate”. Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ *Ibid.*, 54-55.

evenimentul viu care susține Biserica în a deveni ea înseși [...] Biserica este comunitatea euharistică”¹⁵.

Cum este însă posibil, se întreabă Joseph Ratzinger, ca Biserica să fie euharistică? Cum este cu putință ca unica Euharistie a lui Hristos să fie celebrată pretutindeni și să fie primită de preoți și de credincioși fără a-L împărți pe Hristos? Este oare posibil ca un trup să se dăruiască pe sine pentru a fi împărțit în toate locurile și timpurile, fără a contrazice limitele inerente condiției materiale a trupului¹⁶? Aceste întrebări nu vizează desființarea Tainei dumnezeiești, care prin supranaturalitatea ei depășește posibilitatea înțelegerii exhaustive din partea rațiunii, dar, dimpotrivă, respectând transcendența și inefabilitatea Tainei, sugerează un orizont al cercetării determinate de rațiunea luminată de credință.

II. Euharistia, în viziunea lui Joseph Ratzinger, este o Taină a transformărilor cu multiple semnificații.

Prima dintre acestea este desprinsă din cuvintele rostite de Isus la Cina cea de Taină. Ratzinger remarcă faptul că Isus nu spune doar „Acesta este trupul Meu” și nici „Acesta este sângele meu”, ci adaugă o informație fundamentală: „care pentru voi se frânge” – „care pentru voi se varsă”. Aceste cuvinte evidențiază condiția de posibilitate a Euharistiei: Isus „poate deveni un dar deoarece se oferă pe Sine. Prin actul oferirii propriei realități, El devine comunicabil nouă și este transformat într-un dar”¹⁷.

Un al doilea nivel al transformării privește jertfa lui Isus Hristos. Sângele vărsat de El pe Muntele Măslinilor datorită sbuciumului lăuntric provocat de greutatea misiunii mântuitoare, dar și sângele vărsat cu prilejul biciuirii, al încoronării cu spini și al morții pe cruce, reprezintă un eveniment violent, un act de ură, care torturează și distruge; tocmai aici,

¹⁵ JOSEPH RATZINGER, *Il Dio vicino. L'Eucaristia, cuore della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003, 121.

¹⁶ JOSEPH RATZINGER, „Eucaristia – cuore della Chiesa”, în *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Volume 11. Teologia della liturgia*, edizione italiana a cura di E. Caruana e P. Azzaro, trad. italiana di Ingrid Stampa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, 393.

¹⁷ JOSEPH RATZINGER, „Eucaristia, comunione e solidarietà”, in *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Volume 11. Teologia della liturgia*, p. 504.

însă, se petrece o transformare profundă: „actul de violență al oamenilor în raport cu Isus, este transformat de El într-un act de autodăruire în favoarea acestor oameni, într-un act de iubire ... Ceea ce Isus a spus în Cuvântarea de pe Munte, este pus acum în practică: nu contrapune violenței o altă violență ... ci pune capăt violenței transformându-o în iubire. Actul uciderii, al morții, este transformat în iubire, violența este învinsă de iubire. Acesta este transformarea fundamentală pe care se sprijină toate celelalte aspecte. Aceasta este adevărata transformare de care lumea are nevoie, singura care poate răscumpăra lumea”¹⁸.

Joseph Ratzinger insistă asupra unui aspect esențial al acestei transformări: Isus învinge actul violenței din interiorul violenței. Nu violența în sine este decisivă, ci modul în care El o trăiește, adică printr-o iubire fără margini, conștientă de certitudinea morții. În dăruirea propriei vieți este inclusă și învierea deoarece ambele etape îl au ca protagonist de Fiul lui Dumnezeu: „Pentru aceasta Mă iubește Tatăl, fiindcă Eu Îmi pun sufletul, ca iarăși să-l iau” (In. 10,17). Tocmai în virtutea acestei puteri (In. 10,18), Isus Hristos se poate oferi pe Sine la Cina cea de Taină, anticipând jertfa de pe Cruce¹⁹. În felul acesta „iubirea este mai puternică decât moartea. Iubirea rămâne. Ajungem astfel la ulterioara transformare din moarte la Înviere, din trupul mort în trupul înviat. Dacă primul om era un *suflet viu*, zice Pavel, noul Adam, Hristos, devine *duh dătător de viață* (1 Cor. 15,45). Înviatul este autodăruire de sine, este Spirit dătător de viață și, ca atare, este împărtășibil sau, mai mult, este împărtășire [...]. În transformarea Învierii, întregul Hristos continuă să subziste, acum însă într-o manieră în care faptul de a fi în trup și faptul de a se dăruia nu se mai exclud reciproc ...”²⁰.

Următorul nivel al procesului privește transformarea darurilor pâinii și a vinului în trupul și în sângele Domnului. Pâinea și vinul sunt „daruri ale creației și, în același timp, rodul primirii și al *transformării* creației prin lucrarea omului”²¹. Acestea sunt transformate de Isus nu în ceva ce îi

¹⁸ *Ibid.*, 504-505.

¹⁹ JOSEPH RATZINGER. *BENEDETTO XVI, Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, traduzione italiana a cura di Ingrid Stampa, edizione italiana a cura di Pierluca Azzaro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 149.

²⁰ J. RATZINGER, „Eucaristia, comunione e solidarietà”, 505.

²¹ *Idem*.

apartine, ci în El însuși, prin autodăruirea Sa. Acest fapt a fost exprimat în teologia catolică prin conceptul de *transsubstanțiere*, care nu poate fi redus la cel de *transemnificare*.

Transformarea darurilor, ca și continuare a transformărilor fundamentale produse în evenimentele Crucii și Învierii, nu este un punct final al procesului, deoarece El se dăruiește pentru transformarea celor care îl primesc, care se împărtășesc din El. El se dăruiește pentru ca noi să devenim cu El și în El un organism definit de comuniune și de dăruire²². La acest punct, Ratzinger vorbește tocmai despre transformarea noastră în Trupul lui Hristos și în unitatea spiritului dătător de viață. Transformarea umanității conduce și la transformarea creației, care trebuie să devină noul Paradis, locuința lui Dumnezeu, „ca Dumnezeu să fie totul în toate”²³.

III. Dinamica întâlnirii cu Hristos cel înviat în Euharistie

Joseph Ratzinger propune o pistă de aprofundare a modului în care comuniunea va fi trăită în viața veșnică, asumând ca punct de plecare noțiunea biblică de trup și Taina Euharistiei. În concepția lui, atunci când Isus a afirmat „Acesta este trupul Meu [...]”, El nu se referea la un trup despărțit de suflet, ci la persoana Sa care trăiește în trup, „în carne și oase”²⁴. Caracteristica principală a acestei persoane este subliniată de următoarele cuvinte: „... care pentru voi se frânge ... În consecință, semnificația profundă a acestei Persoane dumnezeiești este „faptul de a exista pentru alții, în esența sa intimă, ea este împărtășire de sine. Așadar, pentru faptul că vorbim despre Persoană și că aceasta este în mod intrinsec deschidere și autodăruire, ea poate fi dăruită mai multor destinatari”²⁵.

În ceea ce privește trupul omenesc, Ratzinger observă că aceasta poartă în sine o anumită contradicție. Pe de o parte, trupul este o limită care ne desparte de ceilalți, o frontieră care ne face netransparenți și impenetrabili în raport cu ceilalți și care adesea ne împiedică să înțelegem intimitatea ființei noastre. Pe de altă parte, trupul este o punte a comunicării deoarece

²² J. RATZINGER, „Eucaristia, comunione e solidarietà”, 506.

²³ Idem.

²⁴ JOSEPH RATZINGER. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret...*, op. cit., 148.

²⁵ J. RATZINGER, „Eucaristia – cuore della Chiesa”, op. cit., 396.

tot ceea ce facem în relație cu aproapele este mijloc de trup, se petrece în trup, care, astfel, dezvăluie cine suntem noi și cine sunt semenii noștri. Persoana umană, așadar, își poate trăi corporalitatea cu egoism, orientată spre închidere, sau orientată spre comuniunea cu Dumnezeu și cu aproapele²⁶. Învierea morților va aduce cu sine o existență a persoanei în trupul glorificat. Atunci, ființa umană, va trăi doar ca punte a comuniunii, fiind eliberată de limitele inerente materialității din viața pământească. Trupul încetează să existe ca frontieră, rămânând numai ca și comuniune²⁷. Această eliberare de limite va fi deplină în viața cerească, dar începe aici și acum prin viața euharistică. Atunci când ne împărtășim, noi primim Persoana înviatului, care ne asimiliează Sieși și astfel „prin El, singurul care a putut depăși limita, noi intrăm în sfera deschiderii și devenim, cu El și datorită Lui, capabili de Înviere”²⁸.

Primirea Euharistiei înseamnă așadar primirea lui Hristos cel Înviat, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Dacă în raport cu hrana cotidiană omul este mai puternic și o asimilează, în schimb în relația cu Hristos omul nu poate domina. Dimpotrivă, puterea și viața înviatului face ca atunci când ne împărtășim să fim asimilați de El. La acest punct Ratzinger citează iluminarea lăuntrică trăită de Sfântul Augustin: „Sunt hrana celor mari, crește și mă vei mânca. Nu tu mă vei schimba în tine, așa cum schimbi hrana trupului Tău, ci tu te vei schimba în Mine”²⁹.

IV. Martiriul, proces în care creștinul devine Euharistie

Joseph Ratzinger înțelege martiriul, viața creștină și misiunea apostolică ca trăire concretă a Sfintei Euharistii, inspirându-se din gândirea Sfântului Apostol Pavel, care, închis fiind, vorbește despre posibilitatea martiriului în termeni liturgici: „Chiar dacă mi-aș vărsa sângele pentru jertfa și slujirea credinței voastre, mă bucur și vă fericesc pe voi pe toți” (*Filip. 2,17*). Teologul german observă că Sfântul Pavel privește martiriul în

²⁶ *Ibid.*, 397.

²⁷ *Ibid.*, p. 398.

²⁸ *Idem.*

²⁹ FERICITUL AUGUSTIN, *Scrieri alese. Partea întâia. Confessiones – Mărturisiri*, trad. și indici de Nicolae Barbu, introducere și note de Ioan Rămureanu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1985, VII, 10, 160.

strânsă legătură cu taina Crucii Mântuitorului, simțindu-și viața unită cu autodăruirea lui Isus Hristos sau, altfel spus, trăindu-și viața nu în mod autonom, ci pe baza și în orizontul asimilării ei de către Hristos, Fiul lui Dumnezeu: „M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine. Și viața de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine” (*Gal. 2,20*). Pavel era conștient de faptul că Hristos s-a dăruit pe Sine pentru noi, pentru ca noi la rândul nostru să ne putem dăruia în întregime. Or, aceasta, subliniază Ratzinger, este efectiv traducerea liturgiei în viață și viața noastră transformată în liturgie; aceasta este în fond viața euharistică. De aceea Pavel poate afirma că iminența martiriului îl bucură, referindu-se limpede la aceea bucurie spre care țintește liturgia: „acea bucurie care poate izvorâ numai din contactul omului cu Dumnezeu, din anularea limitelor existenței umane”³⁰.

Pe scurt, datorită Euharistiei, fiecare creștin se află într-un continuu proces de asimilare, de transformare sau, cum argumenta Sfântul Atanasie cel Mare, de îndumnezeire în Hristos. Această specificitate a existenței creștine face ca întreaga viață să fie euharistică, adică trăire și dăruire totală în Domnul, unire și identificare profundă cu El. De aceea Sfântul Pavel îi îndemna pe romani: „... să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească” (*Rom. 12,1*). Textul grecesc pentru „... închinarea voastră cea duhovnicească” este: *τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*, a fost tradus în latină prin *rationabile obsequium vestrum*³¹. Pe bună dreptate Joseph Ratzinger consideră că modul în care Pavel aplică limbajul cultual vieții creștine nu poate fi redus la o alegorie cu caracter moralizator; discursul lui poate fi înțeles corect numai dacă este citit în cadrul teologiei Crucii și în contextul Euharistiei. În felul acesta, jertfa lui Hristos nu rămâne în exteriorul nostru, în fața noastră, asemenea sacrificiilor veterotestamentare:

³⁰ JOSEPH RATZINGER, „Eucaristia e missione”, în *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. Volume 11. Teologia della liturgia*, 476.

³¹ *Novum Testamentum Graece et Latine*, apparatus critico instructum edidit Augustinus Merk S.J., editio undecima, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae, 1992, 538-539.

„... Logosul, care este Fiul, ne transformă în fii în comuniunea sacramentală trăită. Iar dacă noi devenim jertfă, dacă noi înșine devenim conformi Logosului, atunci ne situăm într-un proces care nu mai este limitat la spirit ... Logosul însuși s-a înnoenit și ni se dăruiește în trupul său. De aceea și noi suntem îndemnați să oferim trupurile noastre ca și cult potrivit Logosului sau, altfel spus, să fim în întreaga noastră existență trupească atrași în comuniunea trupului și a sângelui lui Hristos, în comuniunea de iubire cu Dumnezeu”³².

Concluzii

Joseph Ratzinger, fără a aduce noutăți în domeniul teologiei sacramentale, are meritul de a repropune concepția biblico-patristică despre Euharistie, Biserică și viața creștină într-o manieră modernă, printr-o abordare accesibilă contemporaneității. El se situează, de asemenea, pe linia unei armonii depline cu liturgia Bisericii, inclusiv cu liturgia noastră răsăriteană.

Teologia propusă de Joseph Ratzinger se dovedește a fi deosebit de utilă Bisericii de astăzi, care, în fața provocărilor secularizării și globalizării societății, este obligată să găsească noi căi de evanghelizare, noi modalități de îndeplinirii a misiunii apostolice. Biserica, însă, nu-și epuizează taina și bogăția pe planul acțiunii; dacă lucrarea misionară nu se bazează pe ființa Bisericii, pe Isus Hristos, atunci misiunea este denaturată și devine propagandă iar viața spirituală a membrilor Bisericii tinde să fie redusă la un devoționism greșit. Atât misiunea Bisericii cât și viața spirituală a fiilor ei au nevoie de Euharistie, Biserica fiind euharistică. În viziunea Pontifului Emerit, rolul Euharistiei în Biserică și în viața creștină este analog celui pe care inima îl are într-un organism viu. El consideră că Euharistia este inima Bisericii, centrul care iradiază dragostea nesfârșită a lui Dumnezeu³³, aceea dragoste care fiind trăită se revarsă și însuflețește misiunea Bisericii. Accentul este pus desigur tot pe lucrarea lui Dumnezeu, Euharistia fiind împlinirea cuvântului profetic rostit de Isus înainte de pătimire: „Iar Eu, când mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine” (*In. 12,32*).³⁴

³² J. RATZINGER, „Eucaristia e missione”, pp. 480-481.

³³ *Ibid.*, p. 485.

³⁴ *Ibid.*, p. 484.

Mitis et misericors Iesus.

Reflecții canonice

pe marginea unui recent *Motu Proprio*

William A. Bleiziffer¹

Riassunto. Un *Motu Proprio*, in quanto intervento straordinario del Romano Pontefice è una forma straordinaria di applicazione del principio pastorale in ambito legislativo. Il termine latino, a volte usato in altre forme, viene ad indicare un intervento libero e „di propria iniziativa” da parte di chi ha questa facoltà. Nel numero relativamente elevato di *Motu Proprio* pubblicati negli ultimi anni, una serie di 4 tali documenti fanno esplicito riferimento ai canoni presenti nei due Codici di Diritto Canonico. Gli ultimi interventi in questo senso, concretizzati con la pubblicazione dei due *Motu Proprio*, *Mitis et misericors Iesus*, per la riforma del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, e *Mitis Iudex Dominus Iesus*, per il *Codex Iuris Canonici* sono di capitale importanza pastorale e al contempo canonica, e si presentano come strumenti adeguati di riforma canonica per rispondere a delle situazioni matrimoniali irregolari. Il presente studio si propone di presentare un'analisi appropriata del contenuto del *Motu Proprio Mitis et misericors Iesus*, nella prospettiva di una giusta applicazione dei nuovi principi sulle cause per la dichiarazione della nullità del matrimonio nelle varie Chiese *sui iuris*.

Cuvinte cheie: *Căsătorie, soți, Episcop, judecător, Motu Proprio, cauze matrimoniale, reformă, declararea a nulității căsătoriei, pastorală, caritate, milostivire.*

Motivații pentru redactarea unui *Motu Proprio*

Orice intervenție a legislatorului în modificarea sau actualizarea unei norme de drept canonic este motivată de o serie de principii juridice, care pot fi sintetizate în această maximă: *suprema lex salus animarum est*. În

¹ Pr. lect. univ. dr. Universitatea „Babeș-Bolyai”, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

perspectiva unor posibile intervenții în acest sens, legislatorul este chemat să respecte unele standarde redacționale care nu reprezintă doar caracteristici conjuncturale: aceste standarde trebuie să răspundă exigențelor de uniformitate și demnitate juridico-formală exigențe care nu pot din atenția organismelor legislative. Formularea unei norme de drept care înlocuiește sau modifică o normă deja existentă trebuie să se regăsească în propriul context normativ, să fie coerentă cu alegerile care o inspiră, să fie realizabilă în plan practic și să nu ofere posibilitatea unor inutile divergențe cu alte norme; nu în ultimul rând formularea trebuie să fie ușor de înțeles și interpretat atât de către cei care aplică cât și de cei cărora li se va aplica norma dreptului².

În diferitele intervenții în modificarea dreptului, practica sugerează aplicarea unor principii³ care sunt firești și obiective pentru procesul de redactare a acestuia. În primul rând, chiar dacă pare superfluu, amintim *principiul pastoral*. În ciuda existenței unor chestiuni deschise în plan teoretic referitoare la raportul dintre exigențele pastorale și caracterul juridic al Bisericii⁴, este necesară o analiză a situației ecleziale actuale cu

² Toate aceste elemente contribuie la garantarea respectului principiului de certitudine a dreptului. Redactarea unei norme nu diferă fundamental de construirea unui pod, care poate fi realizat într-un loc sau altul, cu o tehnică sau alta: în ultimă instanță acesta trebuie să unească două puncte și să susțină greutatea celui care îl traversează.

³ P. GHERRI, „Codificazione canonica tra tecnica e sistema”, în *Eastern Canon Law* 2/1, Nyíregyháza, 2013, 19-130, îndeosebi 50-54. Chiar dacă se referă la procesul de codificare modernă a normei codiciale, indicațiile pe care autorul le face pot fi aplicate *mutatis-mutandis* și în procesul de redactare al dreptului particular: unicitate, generalitate, prevalență, integralitate, sistematizare, organicitate, tipicitate, prevenție, exclusivitate, stabilitate, publicitate, simplitate.

⁴ Istoria Bisericii a demonstrat faptul că în plan doctrinal nu a existat niciodată o construcție teoretică autentică a pretensei incompatibilități dintre drept și pastorală, ci mai degrabă inițiative care, în susținerea anumitor aspecte pastorale, ajungeau chiar la ideea unei umbriri a prezenței dreptului în Biserică. Ceea ce poate fi observat azi în Biserică este probabil lipsa unei suficiente cunoașteri, din partea unor ample sectoare pastorale, a principiilor elementare ale dreptului și corespondența lipsă de sensibilitate față de disciplina canonică „ceea ce favorizează adoptarea unor soluții ingenue care conduc la situații injuste”, cf. E. BAURA, „Pastorale e diritto nella Chiesa”, în PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI (a cura del), *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, Città del Vaticano 2003, 159-180, 161. Autorul nostru subliniază, de asemenea, existența unui „raport problematic, conceput în mod dialectic, între exigențele pastorale și cele juridice”, precum

scopul „filtrării” atitudinii generale care există în Biserică referitor la acest raport⁵; un raport problematic și aparent tensionat „care în corecta definire a termenilor implicați - pastorală și dreptul - oferă cheia de interpretare capabilă să armonizeze tensiunile aparent contrapuse provenite din necesitățile pastorale și exigențele juridice”⁶.

Pentru îndeplinirea fidelă a misiunii pe care o are în sugerarea unor formulări de text ale dreptului, legislatorul nu se poate sustrage de la atenta observare a realității ecleziale, sau de la posibilele repercusiuni pe care aplicarea legii o poate avea asupra comunității de credincioși creștini.

Considerând raportul dintre pastorală și drept Papa Paul VI se adresa astfel participanților la Congresul Internațional de drept canonic ținut la Roma în anul 1973:

Dacă Biserica este un plan divin - Ecclesia de Trinitate – instituțiile sale, cu toate că sunt perfectibile, trebuie să fie create cu scopul de a comunica harul divin și să favorizeze, după darurile și misiunea fiecăruia, binele credincioșilor, scopul esențial al Bisericii. Acest scop social, mântuirea sufletelor, *salus animarum*, rămâne scopul suprem al instituțiilor, al dreptului, al legilor”⁷.

În ceea ce privește așadar eforturile de redactare și publicare a dreptului, principiul *salus animarum*⁸ reprezintă fără îndoială un element de

și a anumitor discursuri referitoare la administrația justiției în Biserică ce „disprețuiesc principiile fundamentale ale dreptului procesual deoarece le consideră formale și contrare necesităților pastorale....”, *ibidem*, 162.

⁵ D. COMPOSTA, „Finalità del Diritto nella Chiesa”, în *Apollinaris*, 48 (1975), 387-389.

⁶ E. BAURA, *Pastorale e diritto nella Chiesa... op. cit.*, 163.

⁷ Paolo VI, „Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico”, 17 settembre 1973, *Communicationes* 5 [1973], 126.

⁸ Tema *La salus animarum nell'esperienza giuridica della Chiesa* a fost amplu dezbătută în Simpozionului de Studii organizat de Facultatea de Drept Canonic, desfășurat în cadrul Universității Pontificale Santa Croce în perioada 6-7 aprilie 2000 și publicată în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 2, Maggio - Agosto, unde o serie de autori remarcabili pentru știința dreptului canonic tratează tema *salus animarum* din diferite perspective: J. HERRANZ, „*Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico”, în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 291-306; P. MONETTA, „*La salus animarum* nel dibattito della scienza canonistica”, *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 307-327; M. C. J. ERRÁZURIZ, „*La salus animarum* tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona”, *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 327-342; J. I. ARRIETA, „*La salus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori”, *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 343-374; H. PREE, „Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego”, în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 375-418; P. GEFAELL, „Fondamenti e limiti dell'*oikonomia* nella

referință central atât din punctul de vedere al existenței sale ca principiu inspirator pentru redactarea legislației canonice, dar și ca principiu esențial pentru interpretarea acesteia: „deoarece afirmarea lui *salus animarum* ca principiu informator al legii Bisericii nu vrea să nege juridicitatea organizării canonice, este logic că acest principiu este operativ și în momentul interpretativ și în cel aplicativ al normei”⁹.

Motu Proprio, ca intervenție extraordinară a Romanului Pontif reprezintă o formă de aplicare a principiului pastoral în câmp legislativ. Termenul, uneori folosit și sub altă formă, *Moto Proprio*, derivă din locuțiunea latină tradusă literar cu termenul *din proprie inițiativă*, care indică un document, o numire sau în general o decizie luată din „proprie inițiativă” de către cel care are această putere sau facultate. Dacă inițial, în perioada Statului Pontifical acest instrument legislativ acoperea cu precădere materii cu caracter economic și administrativ, actualmente el se referă doar la chestiuni organizatorice din interiorul Bisericii și reglementează diferitele realități interne asupra cărora Romanul Pontif intervine spontan în absența oricărei solicitări din partea Dicasteriilor Romane. În cadrul numărului relativ mare de *Motu Proprio* publicate în perioada recentă¹⁰, un număr de 4 astfel de documente se referă explicit la modificări ale canoanelor prezente în cele două coduri canonice¹¹.

tradizione orientale”, în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 419-436; P. O’GALLAGHAN, „Il principio della «*salus animarum*» nelle altre confessioni cristiane”, în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 437-464; I. PÉREZ DE HEREIDA, „I profili ecumenici della «*salus animarum*» nella codificazione della chiesa cattolica”, în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 465-492; J. L. GUTIÉRREZ, „La proclamazione della santità nella chiesa”, în *Ius Ecclesiae* 12 (2000), 493-532.

⁹ HERRANZ J., *Salus animarum, principio dell’ordinamento canonico... op. cit.*, 302.

¹⁰ Lista cu cele 89 de *Motu Proprio* publicate începând cu anul 1958, anul de început al pontificatului Sf. Papa Ioan XXIII. https://it.wikipedia.org/wiki/Lista_di_motu_proprio (consultat 03.10.2015). Acestei liste îi lipsesc ultimele două *Motu Proprio* publicate de Papa Francesco la data de 8 septembrie 2015 (vezi infra); https://it.wikipedia.org/wiki/Lista_di_motu_proprio (consultat 03.10.2015).

¹¹ Din punctul de vedere al intervenției Romanilor Pontifi în sfera dreptului canonic, deci efectivă modificare a unor canoane prezente în cele două corpuri de Coduri canonice, avem cronologic următoarele *Motu Proprio*: Sf. Papa Ioan Paul II (1978-2005), *Ad Tuendam Fidem* (18 mai 1998) cu modificarea unor canoane CIC (750 și 1371) și CCEO (598 și 1436) referitoare la obligația de a observa unele adevăruri de credință propuse în mod definitiv de către Magisterul bisericii, cu menționarea sancțiunilor penale referitoare la această

***Mitis et misericors Iesus*, document reformat**

Tema abordată de Motu Proprio *Mitis et misericors Iesus*, ca de altfel și de omologul său pentru Codex Iuris Canonici¹², *Mitis Iudex Dominus Iesus*, este de capitală importanță: analizată pe durata mai multor ani, aceasta a oferit posibilitate unei ulterioare aprofundări în cadrul Adunării Sinodale extraordinare din anul 2014 care a tratat chestiuni adiacente familiei. *Relatio synodi*, la nr. 48 vorbește tocmai despre această realitate¹³:

Un număr mare de Părinți conciliari au subliniat necesitatea de a face mai accesibile și mai rapide, eventual în totalitate gratuite, procedurile pentru recunoașterea cazurilor de nulitate. Printre propuneri au fost enumerate: depășirea nevoii existenței celei de-a doua sentințe conforme; posibilitatea de a determina o acțiune administrativă sub responsabilitatea episcopului diecezan; desfășurarea unui proces sumar în caz de nulitate notorie. Unii

materie, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem.html (consultat 03.10.2015);

Papa Benedict XVI (2005-2013), *Omnium in mentem* (26 octombrie 2009), cu modificarea unor canoane CIC (1008, 1009, 1086 §1, 1117 și 1124) referitoare la respectarea normelor canonice relative la forma de celebrare canonică a sacramentului căsătoriei, la dispensa de la impedimentul de disparitate de cult, și la licența necesară pentru celebrarea căsătoriilor mixte, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html (consultat 03.10.2015);

Papa Francisc (din 2013) *Mitis et misericors Iesus* (8 septembrie 2015) asupra reformei procesului canonic pentru cauzele de declararea a nulității matrimoniale în CCEO, cu modificarea canoanelor 1357-1377, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-et-misericors-iesus.html (consultat 03.10.2015); în românește, în traducerea din limba italiană a Pr. dr. Traian Coste-Deak la <http://www.e-communio.ro/stire3518-scrisoare-apostolica-motu-proprio-mitis-et-misericors-iesus> (consultat 10.11.2015).

Și *Mitis Iudex Dominus Iesus* (8 septembrie 2015) asupra reformei procesului canonic pentru cauzele de declararea a nulității matrimoniale în CIC, cu modificarea canoanelor 1671-1691. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (consultat 03.10.2015).

¹² PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici Fontium annotatione et Indice analytico-alphabetico auctus*, Città Del Vaticano, 1989; *Codul de drept canonic*, traducere românească *pro manuscripto*, Presa Bună, Iași, 1995.

¹³ "Relatio Synodi" della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi: "Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione" (5-19 ottobre 2014), 18.10.2014, nr. 48; <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/10/18/0770/03044.html>

dintre Părinții sinodali se manifestă contrari acestor propuneri, deoarece acestea nu ar asigura o evaluare care să prezinte garanții. Trebuie subliniat faptul că, în toate aceste cazuri este vorba de stabilirea adevărului cu privire la validitatea legăturii. Potrivit altor propuneri, va trebui luată în considerare posibilitatea de a da importanță rolului credinței celor care urmează să se căsătorească față de validitatea sacramentului căsătoriei, păstrând integrală învățătura că între botezați toate căsătoriile valide sunt sacramente.

În aceeași perspectivă, la începutul anului 2015 papa Francisc se adresa participanților la Congresul Internațional promovat de Facultatea de Drept Canonic a Universității Pontificale Gregoriana ocazionat de aniversarea a 10 ani de la publicarea Instrucțiunii pentru tratarea cauzelor matrimoniale, *Dignitas connubii*, cu aceste cuvinte care lăsau să se întrezărească oarecum intenția unei posibile reforme¹⁴:

.... Instrucțiunea *Dignitas connubii*, [...] reprezintă un modest dar util vademecum care într-adevăr îi însoțește pe oficialii tribunalului în desfășurarea unui proces care să fie sigur și rapid în același timp. O derulare rapidă deoarece arată și explică în mod clar scopul procesului, și anume certitudinea morală: ea cere să fie exclusă în totalitate orice îndoială prudentă pozitivă asupra erorii, chiar dacă nu este exclusă simpla posibilitate a contrariului (cfr. *Dignitas connubii*, art. 247, § 2). O derulare rapidă pentru că - după cum arată experiența comună - merge mai bine cel care cunoaște deja traseul pe care trebuie să îl parcurgă. Cunoașterea, și așa spune obisnuința cu această Instrucțiune va putea și în viitor să îi ajute pe oficialii tribunalelor să scurteze derularea procesului, adesea perceput de către soți ca lung și anevoios. Nu au fost explorate până în prezent toate resursele pe care această Instrucțiune le pune la dispoziție pentru un proces rapid, lipsit de orice formalism devenit scop în sine; nici nu pot fi excluse în viitor ulterioare intervenții legislative îndreptate spre realizarea aceluiași scop (s.n.).

De altfel, subiectul reformei canonice a cauzelor matrimoniale este prezent și în *Instrumentum Laboris* a celei de-a XIV-a Adunări Generale a Sinodului Episcopilor, convocată de papa Francisc între 4-25 octombrie

¹⁴ *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dalla Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università Gregoriana*
http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150124_congresso-diritto-canonico.html (consultat 07.10.2015)

2015 pe tema "Vocația și misiunea familiei în Biserică și în lumea contemporană", și va continua să fie tratat și aprofundat¹⁵. Motu Proprio *Mitis et misericors Iesus* reformează procesul canonic matrimonial de declarare a nulității căsătoriilor cu scopul de a simplifica procedura canonică, făcând-o mai accesibilă dar păstrând în același timp principiul indisolubilității matrimoniale. Documentul născut din decizia directă și univocă a Papei a fost semnat într-o zi de sărbătoare pentru întreaga Biserică Creștină, 15 august 2015 Sărbătoarea Adormirii și Înălțării la cer a Preacuratei Fecioare Maria, și este rodul reflecțiilor *Comisiei speciale de studiu pentru reforma procesului matrimonial canonic*¹⁶ constituită de Papa Francisc în luna august 2014. Comisia, în urma unui aprofundat studiu al acestei realități, a făcut unele propuneri concrete de reformă iar unanimitatea asupra conținutului temei a permis Papei Francisc să se pronunțe prin publicarea Motu Proprio fără a mai aștepta rezultatele Sinodului Episcopilor din luna octombrie. Această decizie a fost luată după ce Papa a mai consultat patru „mari experți” în dreptul canonic, care au oferit asigurări că în ceea ce privește forma și conținutul documentului nu există motive de preocupare¹⁷.

¹⁵ SINODO DEI VESCOVI, XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo, *Instrumentum Laboris*, Città del Vaticano, 2015, nr. 114-115.

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_it.html (consultat 03.10.2015).

¹⁶ Comisia a fost prezidată de S.E. Mons. Pio Vito Pinto, Decan al Tribunalului Rota Romana, și a fost compusă din următorii membri: S. Em. Card. Francesco Coccopalmerio, Președinte al Consiliului Pontifical pentru Texte Legislative; S.E. Rev. Mons. Luis Francisco Ladaria Ferrer, S.I., Secretar al Congregației pentru Doctrina Credinței; S. E. Rev. Mons. Dimitrios Salachas, Exarh Apostolic pentru catolicii greci de rit bizantin; și Rev. Monsieniori Maurice Monier, Leo Xavier Michael Arokiaraj și Alejandro W. Bunge, Prelași Auditori ai Tribunalului Rota Romana; il Rev. P. Nikolaus Schöch, O.F.M., Promotor al Dreptății Substitut al Supremului Tribunal Segnatura Apostolica; Rev. P. Konštanc Miroslav Adam, O.P., Rector Magnific al Universității pontificale Sfântul Toma din Aquino (*Angelicum*); Rev. P. Jorge Horta Espinoza, O.F.M., Decan al Facultății de Drept Canonic al Universității Pontificale *Antoniamum*; și Prof. Paolo Moneta, fost profesor de Drept canonic la Universitatea din Pisa. <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/09/20/0651/01463.html> (consultat 03.10.2015).

¹⁷ P. V. PINTO, Conferința de presă pentru prezentarea celor două *Motu Proprio* referitoare la reforma cauzelor matrimoniale canonice <http://gloria.tv/media/xxwKz4Pgj3> min. 7-8, (consultat 7.10.2015).

Motu Proprio Mitis et misericors Iesus, la fel ca și *Mitis Iudex Dominus Iesu*, a fost publicat la data de 8 septembrie 2015, și va intra în vigoare la data de 8 decembrie 2015¹⁸.

Disciplina actuală și noile reglementări canonice impuse de Motu Proprio

Pentru a se ajunge la declararea nulității unei căsătorii – nulitate care permite soților să celebreze un nou sacrament „în Biserică” – este necesară prezența a două sentințe identice asupra aceluiași cap de nulitate. Aceste sentințe sunt publicate în urma desfășurării a două procese canonice matrimoniale distincte, în Tribunal de primă instanță și în Tribunal de apel¹⁹. Decizia este luată de un complet format din trei judecători, atât pentru prima cât și pentru a doua instanță și necesită aplicarea cu strictețe a normelor canonice, dar mai ales urmărirea certitudinii morale în ceea ce privește nulitatea căsătoriei din cauza existenței unui viciu prezent în momentul celebrării sacramentului²⁰. Fiecare judecător este chemat ca în cooperare cu ceilalți membri ai completului să facă o proprie analiză judiciară atunci când există dubiul validității căsătoriei, pentru a certifica existența unui viciu original de consens. A doua sentință este necesară pentru declararea nulității căsătoriei, chiar dacă niciuna dintre părțile implicate în proces nu face recurs la Tribunalul Ordinar, ca Tribunal de apel.

De-a lungul istoriei Biserica a reformat disciplina referitoare la derularea proceselor canonice matrimoniale, intervenții care au interpretat și adaptat norma canonică în funcție de diferite exigențe. Actuala intervenție

¹⁸ Aceste date sunt semnificative datorită caracterului lor liturgic particular: semnarea, publicarea și intrarea în vigoare a documentelor sunt legate intim de date cu semnificație deosebită pentru sărbători ale Sfintei Fecioare Maria. De altfel, data de 8 decembrie este și data la care Papa Francisc a decis începerea anului jubiliar al milostivirii (8 decembrie 2015 - 20 noiembrie 2016).

¹⁹ În Biserica Greco-Catolică din România aceste două instanțe de judecată prezente la Oradea și Blaj sunt reglementate de Statute publicate prin decretul Sinodului Episcopilor 33/24.10.2006, respectiv prin decretul Arhiepiscopului Major 57/17.05.2007.

²⁰ Asupra procedurii canonice de desfășurare a unui proces canonic matrimonial vezi propriul studiu WILLIAM BLEIZIFFER, „Procese canonice matrimoniale: scurt excursus procedural”, în *Omagiu Părintelui Profesor Ioan Mitrofan*, Cluj-Napoca, 2014, 145-166.

se înscrie în linia magisterului autentic al Bisericii promovat de Romanii Pontifi. Trei Papi – Benedict XIV în 1741, Pius X în 1908 și acum Francisc – au avut inspirația unei profunde reforme a procesului matrimonial²¹:

Prin decretul Papei Benedict al XIV-lea, sentința afirmativă de nulitate a căsătoriei pentru care nu se făcea apel era imediat executivă după prima instanță, creând astfel starea liberă și oferind posibilitatea unei recăsătorii.

Papa Lambertini, un foarte bun jurist, pe de o parte a consolidat sistemul de dizolvare pontificală a grației acordate pentru legătura rată; pe de altă parte, pentru a opri abuzurile unor episcopi și a unor tribunale, îndeosebi în Polonia, în declararea nulității căsătoriei, prin Constituția apostolică *Dei miseratione*, promulgată la 3 noiembrie 1741, a decis pentru celebrarea unei noi căsătorii necesitatea dublei sentințe conforme pentru același cap de nulitate matrimonială judecat în prima instanță.

Acest sistem a funcționat până astăzi. [...]

Pius X, fidel moto-ului său *reformare omnia in Christo*, păstrând în substanță sistemul procesual al Papei Lambertini, s-a remarcat tocmai datorită impulsului exprimat de luminatul său colaborator. Potrivit lui Michele Lega, primul decan al Rota Romana și apoi cardinal, procesele canonic trebuie, de preferință, să fie desfășurate în dieceze, limitând la maxim apelurile și recursurile făcute la Scaunul Apostolic. Și tocmai acest lucru și-l propune și *Motu Proprio Mitis iudex Dominus Iesus* și *Mitis* și *Misericors Iesus*.

Competența de a reforma disciplina canonică privind validitatea sau nulitatea legământului matrimonial aparține în exclusivitate Pontifului Roman. Această competență este expresia „puterii cheilor” încredințate de Cristos lui Petru și succesorilor săi; în această perspectivă *Mitis et Misericors Iesus* se deschide cu o justificare puternică a puterii Romanului Pontif de a decide în această chestiune: „Cristos, blând și îndurător Păstor și Judecător al sufletelor noastre – scrie Papa – a încredințat Apostolului Petru și succesorilor săi puterea cheilor pentru a îndeplini în Biserică opera de dreptate și adevăr”.

Evidențiind faptul că promulgarea CCEO reprezintă o voință constantă a Romanilor Pontifi, semn al păstrării unității sub un singur Spirit al Orientului și Occidentului (LG 27), Papa Francisc subliniază faptul că de-a lungul secolelor Biserica „a conștientizat tot mai mult cuvintele Mântuitorului”, și „a pătruns și a expus tot mai profund doctrina indisolubilității sfântului

²¹ P. V. PINTO, „La riforma del processo matrimoniale per la dichiarazione di nullità, Voluta e decisa da Papa Francesco”, în *Osservatore Romano*, 8 settembre 2015.

legământ al soților”. Actuala reformă a sistemului judiciar, se impune „nu în manieră administrativă, deoarece o impune natura lucrurilor, ci mai ales pentru că o cere necesitatea de a tutela în cel mai mare grad adevărul legământului sacru: iar acesta este asigurat de garanția disciplinei judiciare”.

Motu proprio, care își declară ferm motivația, și anume „legea supremă a mântuirii sufletelor”, urmărește o serie de criterii fundamentale. În cadrul reformelor propuse un loc privilegiat îl ocupă episcopul eparhial, „judecător și medic..., ministru al milostivirii divine... care în exercitarea puterii judiciare aduce credincioșilor nevoiași milostivirea lui Dumnezeu”.

Acestea sunt principalele indicații ale reformei:

1) nu mai este necesară dubla sentință conformă în favoarea nulității căsătoriei, astfel încât după o primă sentință în care s-a ajuns la „certitudinea morală” poate fi admisă o altă celebrare canonică a căsătoriei. Rămâne, desigur, posibilitatea de apel pentru a doua și chiar a treia instanță;

2) prezența în prima instanță a unui „judecător unic”, neapărat cleric, desemnat de către propriul episcop eparhial; „Episcopul va constitui în eparhia sa tribunalul eparhial pentru cauzele de nulitate a căsătoriei” fiindu-i rezervată și facultatea de a acces la un alt tribunal, fie al unei eparhii vecine, fie chiar intereparhial. Astfel, cauzele pot fi încredințate – dacă nu se poate constitui un tribunal colegial de trei judecători, dintre care unul neapărat cleric – unui judecător unic, asistat de doi asesori „experți în științe juridice sau umane”;

3) Episcopul eparhial însuși devine „judecător” și poate îndeplini personal sarcina fără a delega această facultate; este astfel restabilită practica antică a Bisericii din primele secole când Episcopul își exercita personal puterea sacramentului ordinului sacru în calitate de părinte, învățător și judecător;

4) Tribunalul de apel, „ad validitatem” trebuie mereu format dintr-un colegiu de trei judecători;

5) este introdus așa-zisul proces „scurt”, care se alătură procesului documentar; acest proces scurt desfășurat în fața Episcopului ca judecător, poate avea loc atunci când ambii soți, sau unul dintre ei cu consensul celuilalt o cer, iar „circumstanțele referitoare la fapte și persoane, susținute de mărturii sau documente care nu cer o anchetă sau o instruire mai detaliată, indica cu argumente serioase posibila nulitate a căsătoriei”;

6) este restabilit apelul în fața scaunului mitropolitan ca semn distinctiv al sinodalității din Bisericile Orientale, sinodalitate „care trebuie susținută și încurajată”. Nu este exclus nici apelul al Tribunalul ordinar al Scaunului Apostolic, Rota Romana: acest apel subliniază pe de o parte respectul față de un foarte vechi principiu juridic, iar pe de altă parte întărește semnul de comuniune dintre Scaunul lui Petru și Bisericile particulare.

Acestea sunt, în general, principalele elemente introduse de reforma a prezentată prin Motu Proprio *Mitis și Misericors Iesus*, o reformă care are scopul de a simplifica și în același timp accelera derularea proceselor canonice matrimoniale. Astfel, doctrina canonică referitoare la acest aspect este modificată: Titlul XXVI al Codului Canoanelor Bisericii Orientale, Capitolul I, Articolul I, *Cauzele pentru declararea nulității matrimoniale (1357-1377)* este integral înlocuit cu textul Motu Proprio care prezintă un nou conținut al respectivelor canoane. Acestora li se adaugă *reguli procedurale pentru tratarea cauzelor de nulitate matrimonială* cu un total de 21 de articole.

În loc de concluzie

Motu Proprio *Mitis și Misericors Iesus* se constituie ca un răspuns la problema numărului mare de cazuri matrimoniale delicate, falimentare, în care soții, - motivați de dorința de a trăi în continuare în sânul Bisericii printr-o practică sacramentală autentică -, se găsesc în delicata situație de a nu putea găsi răspunsuri la diferitele întrebări pe care starea lor le ridică. Obiectivul reformei este fără îndoială unul eminamente pastoral, așa cum de fapt, în repetate rânduri Motu Proprio subliniază prin termenii „caritate”, „milostivire”, „salus animarum”. Reforma nu favorizează anularea căsătoriilor ci garantează o mai mare celeritate în desfășurarea proceselor prin urmărirea acelei „juste simplități” pentru ca acei credincioși care doresc reglementarea situației matrimoniale cu scopul de a realiza o altă unire „în Domnul” să poată fi reintegrați, fără nejustificate întârzieri, în comunitatea eclezială.

Se vorbește în mod eronat în cazul căsătoriei canonice despre „anularea căsătoriilor”, fără a se face o netă distincție între „anulare” și „judecata asupra nulității căsătoriei”. Aceasta din urmă are pe de-o parte ca materie de judecat sacramentul căsătoriei, sacrament ce se bucură de

unitate și indisolubilitate ca și calități esențiale și proprii, iar pe de altă parte judecă asupra unirii dintre soți, unire care nu poate fi anulată - și cu atât mai puțin dizolvată prin divorț - de către Biserică. Procesul se desfășoară cu scopul de a constata dacă o căsătorie este nulă sau nu, iar în cazul în care rezultă nulitatea acesteia se declară efectiv acest lucru. Ne aflăm așadar în fața unui proces care nu conduce la anularea căsătoriei ci la declararea nulității acesteia, în măsura în care termenii anulare și declararea nulității sunt clari. În această perspectivă Biserica poate să declare ca nefiind validă instituția sacramentală a căsătoriei datorită existenței primare, în chiar momentul realizării căsătoriei, a unor serii de elemente preexistente sau contestuale consensului (impedimente, vicii de consens, absența formei canonice de celebrare), care fac căsătoria invalidă din chiar momentul încercării de constituire a acesteia.

Din exigența de a simplifica și abrevia procedura canonică rezultă și centralitatea episcopului eparhial ca semn al colegialității și a dimensiunii pastorale mai prezentă la nivelul contactului direct cu credincioșii care se găsesc în situații matrimoniale iregulare. Intervenția directă a Episcopului în procesul matrimonial, „în prezența unor argumente particulare evidente” nu înseamnă însă posibilitatea realizării unor abuzuri discreționare care ar fi în același timp și anticanonice, deci cu efecte asupra validității procesului însuși: procesul abreviat în fața Episcopului impune prezența celorlalți oficiali ai tribunalului, prezență ce garantează canonicitatea și exclude posibila neglijență în căutarea și stabilirea adevărului.

Cu toate acestea, nu Episcopul este cel care instruiește cauza ci colaboratorii săi: Vicarul judecătoresc sau un alt judecător de instrucție. Dacă nu rezultă cu claritatea prezența unor dovezi sau probe concludente cauza este trimisă spre soluționare conform procesului obișnuit. Din acest motiv, fiecare Episcop trebuie să-și constituie un Tribunal eparhial colegial pentru cauzele matrimoniale, sau în caz de imposibilitate format chiar și dintr-un singur judecător. Mai exact, orice cerere de declararea a nulității trebuie să fie adresată Vicarului judecătoresc, care decide în care dintre cele două tipuri de proces trebuie să fie rezolvat cazul. Procesul scurt prevede posibila prezență a părților, spre deosebire de procesul obișnuit, și trebuie să fie rezolvat într-o perioadă de timp care poate varia de la două

săptămâni la o lună. Aceste aspecte, care arată marea noutate a acestui tip de procedură nu sunt acordate întâmplător de Succesorul lui Petru Episcopului în persoană: „abuzând de această încredere, Episcopul nu l-ar trăda pe Papa și pe Cristos însuși”²².

Pentru a înțelege dimensiunea teologio-juridică ce animă acest Motu Proprio referitor la noul proces de declarare a nulității căsătoriei este esențială interpretarea pe care noutatea pontificatului Papei Francisc o prezintă dintr-o dublă perspectivă. Pe de o parte, Evanghelia lui Hristos îi pune în centru pe cei săraci. Pe de altă parte, așa cum rezultă din promulgarea acestei noi legi canonice - marcată de justiție și milostivire - există înțelegerea că exercitarea ministerului Episcopului ca și judecător este unul de slujire văzut ca și diaconie.

Chiar în ciuda unor dificultăți în aplicarea acestei noi norme canonice, istoria va demonstra dacă intervenția legislativă a Papei Francisc, în mod evident asumată și aplicată de cei care sunt chemați să lucreze în acest domeniu, va aduce roadele dorite.

²² „Intervista al decano della Rota romana sul nuovo processo matrimoniale, Speranza e non paure”, în Osservatore Romano - 07/10/2015, <http://www.news.va/it/news/intervista-al-decano-della-rota-romana-sul-nuovo-p> (consultat 14.10.2015).

Omul – schiță a unui model antropologic

Alexandru Buzalic¹

Résumé. *L'homme – esquisse d'un modèle anthropologique.* L'homme est le sommet de l'évolution, ou, dans une acceptation plus large, est l'être privilégié qui occupe une place unique dans le cosmos. Malgré sa position parmi les vivants, l'humanité a mal à trouver un chemin développemental qui peut correspondre à son dignité, c'est à dire un consensus qui permettra à chacun de s'affirmer selon le potentiel de l'être humain. C'est pourquoi le débat philosophique et théologique sur un modèle anthropologique reste aujourd'hui plus que nécessaire. Ainsi émerge le débat sur l'apparition de phénomène humain dans l'histoire, le portrait phénoménologique de l'homme comme être biologique, social et spirituel, et sur les défis de l'histoire. Les dangers naturels, l'action autodestructrice de l'homme envers soi-même et l'environnement et l'intervention en faveur d'un transhumanisme ou de l'eugénie à l'échelle de l'espèce humaine sont tant des problèmes qui ont besoin d'un modèle anthropologique clair et des bases pour l'acceptation d'une éthique et d'une morale religieuse sur la mesure de l'être humain dans sa plénitude créaturale et existentielle.

Mot clés: *modèle anthropologique, humanité, éthique.*

1. Introducere

„Cine” sau „ce” este omul? O întrebare care la prima vedere ține de „banalitatea” cursurilor fundamentale de la începutul parcursului formativ filosofico-teologic... Însă în contextul relativizării importanței menținerii unui „model” – *Typos* în discursul disciplinelor socio-umane, care să facă referire inteligibil și intersubiectiv-transmisibil la om-*Anthropos*, rămân întrebări de strictă actualitate. Intrată relativ recent în terminologia discipnelor de specialitate, *antropologia filosofică* și *teologică* își are originea în

¹ Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

preocupările filosofiei antice și medievale reunite sub termenul *De anima* (în greacă *peri psyche*) sau *De homine*. Christian Wolff (1679-1754) înlocuia acești termeni cu *psychologia* făcând deja distincția dintre *psychologia empirica* (rezultatul cunoașterii experimentale) și *psychologia rationalis*, ultimul începând să fie înlocuit în contemporaneitate cu termenul de *antropologie* preluat de la Kant (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – 1778), însă într-o largă plajă semantică: antropologie „filosofică”, „teologică”, „etnologică”, „a culturii” etc.²

Răspunsul la aceste întrebări are nuanțele sale în funcție de timpul istoric în care se conturează, ajungându-se la definiții antropogice diferite: omul „animal rațional” (Aristotel), „Prometeu încătușat” (Sofocle), „suflet decăzut” (Platon), „imagine a Logosului” (Filon din Alexandria), „imaginea lui Dumnezeu” (Origen), „subzistență rațională” (Toma de Aquino), „trestie gânditoare” (Pascal), „un mod de manifestare a Substanței unice” (Spinoza), „conștiință alienată” (Hegel), *homo economicus* alienat față de produsul muncii sale (Marx), „voința potenței” (Nietsche), „ființă simolică” (Cassirer), „*Dasein*” (Heidegger), „esență alienată” (Tilich), „spirit întrupat” (Mounier), „*ens amans*” (Scheler), „ființă utopică” (Bloch), „*homo religiosus*” (Eliade) etc., rămânând în conștiința religiilor lumii ca o entitate creată și chemată la o demnitate specific umană, în creștinism „chip” – *eikon* și „asemănare” – *homoiosis* a lui Dumnezeu. Dacă fiecare direcție se bazează pe o fundamentare și metodologie specifică și ne conduc spre un rezultat coerent, acest lucru se datorează faptului că pornesc de unul și același om „natural”, materie și spirit, o ființă biologică care își transcende condiția animalică și percepe mediul înconjurător într-o manieră specific umană, descoperindu-i sensul „meta” natural, construindu-și nu numai un ambient antropic (artificial care devine „natural” omului) ci mai ales un substrat spiritual antropic, materializat prin creațiile culturale adresate doar spiritului uman, ambele însoțind omul și caracterizând fenomenul uman în istorie. De aceea e necesară încercarea formulării unui model universal, bazal-simplu și prin aceasta atotcuprinzător și deschis oricărei analize ulterioare.

² Cf. Battista MONDIN, *Antropologia Filosofica*, Pontificia Universita Urbaniana, Roma, 1989, p. 28.

Una dintre disciplinele teologice recente cu veleități „unificatoare” este „teologia fundamentală”, definită ca „reflecție obiectivă asupra Revelației și Credinței”.³ Teologia fundamentală este: „o disciplină a dialogului și de frontieră prin intermediul căria, mai mult decât o confruntare în termenii abstracți ai credinței și rațiunii, se intră în contact cu religiile istorice: hinduismul, buddhismul, islamul, cu formele de manifestare ale ateismului modern ... cu formele trăirii indiferentismului religios într-o lume secularizată în care primatul îl dețin tehnologia și valorile economice, cu exigențele însăși ale credincioșilor care astăzi conțin întrânsele germenii noilor îndoieli și dificultăți, punând teologiei și catehezei noi întrebări.”⁴

Ca o disciplină a dialogului și de frontieră este predestinată, am putea spune, deschiderii spre toate disciplinele socio-umane. Pentru a-și atinge scopul, o teologie fundamentală este chemată să-și asume metodologic o analiză multiaxială care să respecte competențele fiecărui domeniu în parte, să observe convergența rezultatelor cercetărilor asupra unei probleme date, pentru a aduce în cele din urmă interpretarea teologică a textului revelat, în concordanță cu adevărurile demonstrate de fiecare direcție de analiză. În ultimă instanță cunoașterea științifică caută programatic adevărul, ori acesta (parcelat pozitiv de competențele limitate metodologic) nu poate să vină în contradicție cu Adevărul codificat în Reveția scrisă în complexitatea procesului istoric de redactare a ceea ce azi formează Sfânta Scriptură.

Privit din perspectiva biologicului și a legaturii sale cu lumea vie, omul este într-o unitate filogenetică cu întregul regn animal, pe care îl transcende în momentul în care se manifestă ca om, de aici și necesitatea discuției despre emergența fenomenului uman în istorie. Apoi vom parcurge o schiță a portretului fenomenologic specific omului – fenomenul uman, care trece prin biologic, social, cultural și spiritual.

³ Francesco LAMBIASI, *Teologia Fundamentală. Revelația*, Editura Presa Bună, Iași, 1994, p.17.

⁴ *Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Roma, 1976, n. 109-110.

2. Homo sapiens – homo religiosus: emergența fenomenului uman în istorie

Pentru teologie, evoluția este mai mult decât o simplă ipoteză, însă sunt mai multe tipuri de teoretizări ale „evoluționismului”, de la acțiunea hazardului într-o neîntreruptă loterie a supraviețuirii și adaptării la mediu, până la necesitatea acceptării unui principiu al finalității, fie acesta sub forma unui principiu creator sau al unui *intelligent design*.⁵ În esență, emergența fenomenului uman în istoria biologicului este precedată de procesul „hominizării” prin care se „pregătește” treptat suportul viu care va deveni omul, ființă spirituală. Evoluția gândirii, percepția simetriei (deja putem vorbi despre *homo symbolicus* odată cu apariția lui *homo habilis*) și mai ales a comportamentului social care devine din ce în ce mai complex și „modern”, cu rudimente care prefigurează comportamentul social uman, converge spre punctul umanizării. Însă garanția prezenței fenomenului uman este dată de vestigiile practicării unor ritualuri care demonstrează că avem o ființă capabilă să perceapă sacrul. Definiția cea mai completă a omului este oferită de Mircea Eliade prin *homo religiosus*, în acest context înțelegând religia ca percepere a sacrului. Omul este o ființă capabilă de cunoaștere prin intermediul unei logici simbolice, o entitate care înțelege lumea și se exprimă în lume prin semne: realități perceptibile prin incidența simțurilor care ne leagă de un alt aspect al realității, supraempiric. Orice expresie specific umană conține în ultimă analiză o metafizică, o percepție a realității în esența ei, exprimă sensul spiritual și un mesaj peren pentru spiritul uman camuflat în învelișul categorial care îl îmbracă de-a lungul timpului materializându-se în istorie.

⁵ O poziție oficială o găsim în intervenția Sfântului Părinte, de pie memorie, IOAN PAUL AL II-LEA, prin *Scrisoarea către Academia Pontificală de științe* din 22 octombrie 1996; în teologia catolică contemporană întâlnim o percepție critică a teologiei lui Pierre Teilhard de Chardin și un dialog cu paleoantropologia care furnizează noi informații privitoare la preistoria fenomenului uman, cu mențiunea că din punct de vedere metodologic nu putem face o trecere direct de la datele empirice la datul revelat prezent în teologie, valorificându-se numai convergența spre aspectele diferite ale uneia și aceleiași realități analizate.

Procesul de antropogeneză se articulează în jurul problematicii hominizării și umanizării. Hominizarea privește aspectul osteo-anatomic și etologic, în timp ce umanizarea este un proces care privește apariția gândirii reflexive și mai ales a percepției sacralului, trăsături unice și definitorii numai pentru om, care vor genera o viață psihică complexă și un comportament social specific. Paleontologii situează apariția hominizilor în urmă cu mai bine de două milioane de ani, acesta fiind și „momentul” în care pietrele, cu o formă adecvată sau tăiate pe o singură față, încep să fie utilizate în mod instrumental, devenind astfel primele unelte. Australopitecul, cea mai veche specie de hominizi; australopitecul era capabil doar de a se folosi de obiecte și de a le deplasa pe cele care se dovedeau a fi utile sau pur și simplu atrăgeau atenția, fără a interveni direct asupra acestora prin prelucrare. Chiar dacă indivizii din specia *habilis* au trăsături anatomice apropiate mai degrabă de australopiteci decât de *homo erectus*, aceste ființe „abile”, capabile de a „construi” unelte, ne-au lăsat dovada primelor rudimente culturale specifice vânătorilor-culegători. Este vorba despre cultura oldowaniană, prima dovadă a prezenței unei activități psihice superioare la o ființă capabilă să aleagă forma și culoarea materialelor, să perceapă linia conturului și forma tridimensională a obiectelor: *homo habilis* este în același timp *homo symbolicus*,⁶ chiar dacă încă nu este capabil de producții artistice. La jumătatea secolului XX, Pierre Teilhard de Chardin intuia că originea homonizilor care se vor manifesta prin construirea uneltelor ca *homo faber* se află în Africa,⁷ mai concret în Rift Valley, ipoteză confirmată recent și de cercetările din domeniul paleogeneticii și răspândirii teritoriale a genomului uman, studii care constată existența unui patrimoniu genetic comun ce iradiază de aici spre celelalte continente.

Următorul palier evolutiv este reprezentat de un alt hominid, apărut în urmă cu un milion șase sute de mii de ani, mult mai apropiat de fenomenologia umanului, numit *homo erectus*. Ceea ce caracterizează existența acestor hominizi nu este poziția erectă, prezentă deja la specia *habilis*, ci răspân-

⁶ Julien RIES, *L'homo religiosus et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Les Editions du Cerf, Paris 2009, p. 29.

⁷ Cf. Henri BREUIL, *Les enquêtes du géologue et du préhistorien*, în „Pierre Teilhard DE CHARDIN. Naissance et avenir de l'Homme”, Editions du Rocher, 1987, pp. 62-63.

direa sa geografică, diversificarea și dezvoltarea unei „industrii lithice” în care apar unelte și arme cu tăieturi bifaciale, la care se adaugă în urmă cu 400 000 de ani descoperirea și utilizarea focului. Cu o mare putere de a sintetiza rezultatele cercetărilor paleoantropologice, De Chardin costata, în urmă cu mai bine de o jumătate de secol, că în acest stadiu de dezvoltare a hominizilor se observă în regiunile subtropicale din Africa, Europa și Asia prezența mai multor centre de hominizare – policentrismul⁸ – care generează „nu un centru, ci un *front* de evoluție” care se va „suda genetic” sub nivelul apariției reflecției, altfel spus înaintea momentului umanizării.⁹

În sinteză, paleoliticul arhaic și inferior este caracterizat prin procesul de hominizare care se concretizează prin existența grupurilor de indivizi capabili de o viață psihică din ce în ce mai complexă și de un comportament quasi-uman. Comportamentul modern nu apare numai la *homo sapiens* și nici nu iradiază dinspre Africa spre Europa, și de aici în întreaga lume, urmând o răspândire liniară. Ar fi un model logic simplificat, contrazis însă de semnele culturale ale „modernității” descoperite de paleontologi și arheologi: comportamentele moderne apar și dispar succesiv în Africa, Orientul Apropiat sau în Europa așa cum dovedește folosirea coloranților (a ocrului acum 280 000 de ani în Africa și de către *neandertalieni* în Europa înainte ca *homo sapiens* să fi sosit) sau a obiectelor de podoabă care apar în siturile arheologice africane și din Orientul Apropiat (- 100 000 de ani), dispar după un timp (- 70 000 de ani), ca să reapară în Africa și Eurasia 30 000 de ani mai târziu odată cu apariția omului modern.¹⁰

Protosculpturi, protofigurine, pandantive, stăpânirea focului, utilizarea pigmentilor, unelte și arme rudimentare însă eficiente, viață psihică complexă, gândire simbolică, socializare. Toate acestea țin de cultura lui

⁸ *Ibidem*.

⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman*, Editura Aion, 1997, p. 166.

¹⁰ Francesco d'Erco vine cu ipoteza influenței demografiei asupra difuziunii unor practici culturale, astfel încât izolarea unor grupuri, slaba natalitate sau extincția (probabil datorată epidemiilor) pot explica non-linearitatea fenomenului umanizării înaintea apariției lui *homo sapiens*. Cf. Christophe Migeon, *Un comportement non-linéaire*, în „Aux origines du Sacré et des dieux”, *Les Cahiers de Science et Vie*, nr. 124, august-septembrie 2011, p. 20.

homo erectus și demonstrează că în pragul umanizării psihismul hominizilor devine din ce în ce mai complex. Viața biologică și manifestarea lumii vii sunt însoțite de acum înainte de rezultatul unui comportament superior, care se materializează prin primele rudimente culturale (odată cu apariția așa numitei culturi oldowaniene urmată la sfârșitul paleoliticului inferior de acheulean, acesta din urmă acum 1,7 milioane de ani în Africa, fiind prezent în Europa între 500000–300000 de ani). Din perspectiva fenomenului uman observăm că „acum” istoria naturală a Terei se află într-o efervescență deosebită, fiind îndeplinite toate condițiile necesare apariției omului. Într-un moment unic din trecutul istoriei naturale s-a petrecut „ceva” care marca un salt calitativ și în același timp începutul istoriei omenirii.

Umanizarea marchează intrarea spiritului în istorie. Într-adevăr, o realitate care transcende aspectul lumii imanente se unește cu lumea vie în om, acesta manifestându-se de acum înainte ca entitate materialo-spirituală. În lumea ființelor vii potențele cognitive se actualizează prin cunoașterea senzitivă, existând și capacitatea de a folosi datele acestei cunoașteri în scopul unor finalități imediate (nutriție sau apărare), asigurându-se astfel supraviețuirea indivizilor. Instinctul apare ca o inteligență agentă, exterioară lumii animale, sădind în adâncul ființelor vii o lege naturală care implică un comportament complex, indispensabil, care, în cazul mamiferelor de exemplu, îi permite noului-născut să se hrănească prin supt, să se deplaseze etc. Numai la om maturarea este însoțită de un îndelungat proces de maturizare psihic-psihologică legată de socializare.

„În aparență, aproape nimic nu s-a schimbat în organe. Dar, în profunzime, o mare revoluție are loc: conștiința țâșnind clocotitoare într-un spațiu de relații și reprezentări suprasensibile; și, simultan, conștiința capabilă să perceapă singură în simplitatea reunită a facultăților sale – totul pentru prima oară.”¹¹

Acest pas s-a petrecut „dintr-o dată”,¹² ontogeneza ființării umane începând dintr-un punct și la un moment concret; din acel moment înainte individul biologic devine o „persoană”, este „cineva”, devenind un centru

¹¹ *ibidem*.

¹² *ibidem*, p. 150

de gândire reflexivă care „se centrează asupra lui însuși, prin pătrunderea într-un spațiu nou, și în același timp, a centra restul lumii în jurul lui [...] „Eul” care nu rezistă decât pe măsură ce devine mai mult el însuși și în măsura în care transformă tot restul în propriul său sine.”¹³ Cunoașterea umană este reflexivă și se transmite ca un patrimoniu cultural numai după ce realitatea empiric perceptibilă a trecut prin prisma subiectivității unei conștiințe, a fost materializată prin semne și simboluri la nivelul unui limbaj și rămâne deschis, în mod creativ, percepției unei alte conștiințe individuale: un „eu” transmite ceva ce ține de domeniul spiritului unui alt „eu” individual și personal, capabil de viață spirituală. Și această transmisie inter-personală și inter-generațională este un act de recuperare a unui patrimoniu moștenit și în același timp este un act creator care aduce un plus față de trecut, generând cultura. Cultura este o materializare a spiritului uman în istorie și în același timp un proces dinamic care se desfășoară după o dialectică proprie, după regulile gândirii simbolice și în legătură cu perceperea aspectelor transcendente ale realității lumii. Cultura însoțește fenomenul uman în istorie și îl caracterizează sub aspectul său materialo-spiritual revelând în fond condiția omului în lume și raportul dintre om și Realitatea ultimă, transcendentă, care guvernează Universul, altfel spus cultura reunește actul estetic și cel religios.

De aici și caracteristica esențială a omului: omul „este” *homo religiosus*. Experiența sacrului constituie un element în structura conștiinței și numai religia „demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât omenească”.¹⁴ Mircea Eliade observa „opacitatea semantică” a oricărui document, care rămâne „spiritual opac” atâta timp cât nu este introdus într-un sistem de semnificații. Problema hermeneuticii constă în faptul că lumea simbolică depășește limbajul noțiunilor și definițiilor raționale, ținând de regula internă a limbajului simbolic pe care îl regăsim la limita dintre conștient și inconștient în intimitatea psihismului uman. Astfel, hermeneutica devine o „metapsihanaliză” a spiritului uman materializat prin cultură.

¹³ *ibidem*, p. 152.

¹⁴ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică, București 1991, p. 15.

Numai *homo sapiens sapiens* „este” în sens metafizic omul plener în raport cu hominizii care l-au precedat pe scară cronologică.¹⁵ În mod obiectiv, cu cât coborâm în timp avem dovezi arheologice din ce în ce mai rare și mai dispersate geo-spațial, astfel încât este dificil de stabilit un comportament ritual care să ateste o gândire fundamentată religios. Comportamentul estetic și religios irupe în istorie și devine o constantă pentru *homo religiosus*. În ciuda unei evoluții conceptuale a conținutului trăirilor estetice și religioase de-a lungul epocilor istorice, fenomenul religios, legat de *homo religiosus*, este în continuitatea unei evoluții dialectice a spiritului uman marcat de sacru ca parte integrantă a conștiinței reflexive. Însă interpretarea religiei „din interior” este de competența teologiei, în continuare propunând o astfel de hermeneutică teologică a datelor revelate despre istoria străveche a omenirii. În același timp se întrezărește un patrimoniu imemorial al umanității care transpare prin concepțiile cosmologiilor sau antropologiilor religioase ajunse la noi în continuitatea fenomenologiei lui *homo religiosus*. Coborând în negurile timpului, atingând mirifica lume simbolic-religioasă când omul trăia între vis și realitate, călăuzită de un Adevăr revelat transpus în limbajul scris al Scripturii, teologia poate dialoga cu disciplinele științelor empirice aducând un plus de cunoaștere venit tocmai dinspre spiritul uman care se materializează în istorie sub forma culturii.

3. Omul – portret fenomenologic

Un model antropologic fundamental care să devină o bază de dialog interdisciplinar, interetnic, intercultural, interreligios etc., trebuie să țină cont de toate dimensiunile existenței umane, de la realitatea fizică, biologică, empiric perceptibilă, până la complexitatea fenomenului uman manifest prin cultură și spiritualitate. Acceptând ca o axiomă de lucru faptul că omul este capabil de perceperea sacralului (omul – *homo religiosus*, sau în accepție teologică „omul este capabil de Dumnezeu”¹⁶) nu putem

¹⁵ Cf. Alexandru BUZALIC, *Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie*, STUDIA UBB THEOL. GR.-CATH. VARAD. LVII, 2, 2012, pp. 23-42.

¹⁶ Cf. CBC, cap. I, n. 27-49.

omite celelalte aspecte ale fenomenului uman, materie și spirit în istorie. Propun să ne oprim în continuare numai asupra aspectelor legate de om ca ființă biologică, socială și spirituală.

3.1. Omul – ființă biologică. Primul contact cu fenomenul uman provine din experiența empirică, confruntându-ne cu substratul somatic care „poartă” individul în istorie și îl condiționează prin corporalitatea fizică și prin aspectul vieții biologice. Fenomenul uman, sub forma particulară a unui individ, începe odată cu contopirea celor doi gameți sexuali ai părinților și eliberarea materialului genetic sub forma celor 23 de cromozomi ai ADN-ului. De acum înainte începe se existe în mod concret acel individ care va purta un nume, se va integra, apoi va acționa în lume conform potențialului său și va clădi, împreună cu semenii săi, o lume pe măsura umanității sale. Fiecare om își începe existența sub această formă, informație genetică și o serie de factori fizici, toxici, carențiali, condiționări ereditare care provin din natura umană moștenită pe calea parentalității biologice, dar și de modul în care părinții își doresc și acceptă viața nou apărută și copilul care se va naște.¹⁷

În perioada celor 9 luni ale vieții intrauterine, informația genetică și principiul vieții prezent încă din momentul concepției, conduc spre clădirea corpului uman trecându-se prin fazele embrionare germinale, etapa organogenezei și fazei fetale tardive, până în momentul nașterii care marchează simbolic „intrarea” în lume a unui individ. În discursul lor, partizanii întreruperilor de sarcină voluntare omit intenționat aspectul continuității dintre momentul concepției, nașterea copilului și viața fiecărui individ până la moartea biologică; același individ *in utero* la câteva luni de viață va trăi și la câteva zeci de ani după nașterea sa, astfel încât avortul înseamnă de fapt „a ucide” un om care ar fi avut potența de a trăi biologic și a se manifesta în istorie conform condiționărilor sale genetice și biologice și a demnității sale (sub aspect fenomenologic care este diferența între a ucide un om înainte de a se naște și, de exemplu, a-l ucide la vârsta de 30 de ani ?). Limbajul de specialitate vorbește, de altfel, despre „viață” intrauterină, nașterea marcând o etapă din fenomenul uman concretizat printr-un individ și nu începutul vieții acestuia...

¹⁷ Despre aspectele psihologice sau legate de antropologie medicală cf. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 216 ss.

Urmează un complex proces de maturizare biologică care durează până la deplina atingere a potențialului corporalității persoanei umane adulte. Mult mai complicate sunt procesele psihice cognitive, dezvoltarea vieții afective, mersul biped, dezvoltarea limbajului, a expresiilor simbolice nonverbale și a expresiei grafice, socializarea, toate „înscrise” în potențialitatea fiecărui individ și actualizate pe parcursul vieții. Omul, ca *homo symbolicus*, este chemat să-și exprime și potențele scrisului și cititului, culturile preistorice sau prealfabetice exercitându-și aceste potențe prin intermediul unui complex proces de transmisie culturală a cunoștințelor prin intermediul logicii simbolice, despre care vom vorbi mai târziu.

În ceea ce privește strict aspectul somatic (și implicit psiho-somatic), un rol deosebit de important îl joacă sexualitatea. Omul este o ființă sexuată („Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat și femeie i-a creat. *Geneză* 1, 27”)¹⁸, dimorfismul sexual care caracterizează diferențierile morfologice și comportamentale fiind specific lumii viului. Procesul de sexualizare începe încă din momentul concepției, continuând prin faze de dezvoltare specifice vârstei biologice și ambien- tului socio-cultural în care trăiește fiecare individ.

La ora actuală se observă activismul ideologiilor care susțin „teorii ale genului” și răsturnarea patternului natural generat de dimorfismul sexual și de aspectul fiziologic-funcțional al sexualității. Aceștia scot din context aspectele psihologice omițând aspectele somatice. Omul fenomenului uman este bărbat sau femeie, două realități complementare și egale în demnitate, fiecare având rolul său în perpetuarea speciei și în creșterea și educarea viitoarelor generații.

Distingem mai întâi sexul genetic cromozomial înscris în ADN, sexul gonadic definitivat în primele cinci luni de viață intrauterină și sexualizarea sistemului nervos central, ultimul proces, petrecut la nivelul hipotalamusului, „programând” comportamentul sexual și secrețiile hormonale care vor debuta la pubertate.¹⁹ Procesul de sexualizare somatică atinge apogeul prin sexualizarea hormonală prin secrețiile endocrine specifice feminine

¹⁸ CBC, n. 355.

¹⁹ Cf. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *op.cit.*, p. 240.

sau masculine, care modelează într-un mod radical corporalitatea individului. Nimeni, nicio ideologie nu poate contesta realitatea obiectivă a dimorfismului sexual condiționat de substratul biologic. Însă maturizarea comportamentului sexual, sexul psihologic, este un proces care începe din copilărie și ține de conștientizarea apartenenței la unul din sexe și asumarea responsabilă a corporalității și funcționalității determinate de sex, implicit a paternității sau a maternității. Asupra acestui aspect se fac presiuni culturale în vederea impunerii unor transgresiuni ale legii naturale, anomii care își caută o justificare în numele „libertății” umane, prin teoria genului, ridicarea la rang de „căsătorie” a cuplurilor de același sex, dorința de a defini „un al treilea sex” etc. Toate aceste aspecte enumerate reprezintă o negare a realității corporalității ființei umane, susținând că sexualizarea este un proces eminamente psihologic, considerând că fiecare individ s-ar sexualiza exclusiv prin „alegerea” unui pattern cultural; orice discurs serios ar trebui să pornească de la evidența funcțiilor secretorii ciclice hipotalamo-hipofizo-gonadotrope la femei sau a influenței testosteronului asupra bărbaților, atât somatic cât mai ales psihologic... sau ideologii genului nu au auzit de așa ceva ?

Așadar, omul este o ființă biologică, în legătură cu celelalte viețuitoare prin substratul somatic, o ființă sexuată, materie organică organizată în sisteme complexe de țesuturi, organe și intercondiționări fiziologice. Acest om – *soma* se manifestă printr-un psihism specific uman și, bărbat sau femeie, se regăsește ca parte componentă a lumii vii. Acest om își transcende condiția biologică prin complexitatea relațiilor sociale și mai ales prin spiritualitate.

3.2. Omul – ființă socială. „Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu este bine să fie omul singur...” (Geneză 2, 18). Iată o sinteză a tot ceea ce se poate spune despre om și manifestarea sa socială. În primul rând, omul se umanizează și se manifestă ca atare numai „în”, „pentru” și „împreună” cu celălalt. Însă socializarea individului este un proces care începe cu nucleul funcțional al familiei, continuă prin denuclearizarea legăturilor primare, se tinde spre constituirea unui alt nucleu-societate funcțional biologic, social și cultural, toate într-o permanentă relaționare cu „celălalt” din apropierea sau din ambientul socio-cultural în care trăiește.

Perioada copilăriei mici, mai ales în primul an de viață, este marcată de relația mamă-copil, copil-familie, un nucleu social primar, indispensabil subzistenței și dezvoltării unei ființe fragile și total dependente. Mama, prin amestecul de instinctiv și maternitate biologică și psihologică asigură satisfacerea necesităților primare și după naștere, tatălui și celorlați membri ai societății revenindu-le sarcina de a proteja și sprijini viața copilului din toate punctele de vedere. În afară de parentalitatea biologică, care necesită „în mod natural” comuniunea dintre un bărbat și o femeie, liantul psihologic (și spiritual, al iubirii) umanizează acest cuplu funcțional și îl transformă într-o familie. Atunci când valorile spirituale asumate de cei doi părinți sunt înnobilate de sensul transcendent al tuturor lucrurilor, în cazul nostru dat de Sfânta Scriptură, vorbim despre familia creștină. Antropologia paleontologică ne prezintă perioada de „dependență” a copilului de familie ca un factor pozitiv în umanizarea și dezvoltarea culturală a omenirii. Împărtășirea experienței la școala comuniunii familiale este cel mai important mijloc de transmitere a cunoștințelor și de manifestare a creativității. Atingerea vârstei adulte și întemeierea propriei familii permite perpetuarea nu numai a vieții, ci și a culturii. Sexualizarea precoce nu permite „luxul” unei perioade lungi de asimilare a unei viziuni despre viață.

Familia este „cadrul natural” în care se naște un copil, este „unitatea socială” funcțională (ca să nu tot repetăm „celula de bază...”), este „locul” în care un individ se simte „acasă”. Fie că este vorba despre familii multigeneraționale de tip tradițional sau de familii care se adaptează condițiilor de viață moderne, nucleul central rămâne comuniunea dintre un bărbat și o femeie care își asumă responsabil coeziunea interpersonală, sexualitatea, întrajutorarea etc., în virtutea unui liant spiritual care menține absolut toate elementele funcționale ale unei „familii”. Religia codifică prin simbolismul ritualic și prin conținutul binecuvântării nupțiale întreaga realitate metafizică a familiei naturale. Religia introduce familia într-o altă dimensiune, asigurându-i o transcendență pe verticală, deasupra aspectelor strict „naturale”.

În acest context, societățile secularizate își pierd reperul transcendent care ghidează în mod esențial constituirea nucleului familial, și, în absența

acestor repere, constituie treptat „cuplul”, un *faire semblant* care înlocuiește familia. Prima transgresiune apare datorită prelungirii perioadei în care individul societăților moderne devine independent și deplin matur, capabil să-și întrețină propria familie. Societatea de consum contribuie în egală măsură la prezentarea sexualității doar sub aspect hedonistic, un alt aspect al „consumului” care poate fi exploatat comercial. Scoasă din context, viața sexuală se exercită prin relații pasagere, concubinaj pentru o perioadă de timp etc., se reduce la aspectul biologic-animalic, pierzându-și sensul uman și învelișul afectiv și spiritual al „misterului” care, în logica simbolică a limbajului „total”, necesită un demers inițiativ (esența riturilor de trecere de la vârsta copilăriei la vârsta adultă, stestate încă din paleolitic).

Atingând profunzimea intimității individului, sexualitatea „rănește”. Orice terapeut sau duhovnic știe cât de greu se vindecă un suflet rănit de un debut greșit al vieții sexuale, de traumele agresiunii, de ruperea legăturii după o implicare „totală” pentru o anumită perioadă de timp, și cât de greu se reconstruiește o astfel de viață, anumite aspecte rămânând răni mai mult sau mai puțin cicatrizate pentru întreaga viață. Divorțul, o altă plagă a societății de consum, este cauzat în primul rând de lipsa maturității individuale a celor ce se implică într-o relație de cuplu, orice „familie recompusă” lovindu-se ulterior de o serie de greutăți, consecințele experienței eșuate, pe care le vor purta și în încercarea de reconstruire și de vindecare a propriei vieți.

Hedonismul sexual conduce și spre realții homosexuale, în timp ce astfel de „cupluri” lovite de probleme de identitate psiho-sexuală fac presiuni sociale pentru a ridica relația lor de cuplu la gradul de „căsătorie”. Societatea modernă este din ce în ce mai tolerantă față de orice decizi luată în virtutea respectării libertăților individuale, însă cuplurile homosexuale ar trebui la rândul lor să accepte și să-și asume consecințele propriei lor decizii: sunt un cuplu constituit pe o practică sexuală, împărtășesc o viață în comun, însă nu sunt o „familie” (nici biologic-funcțional și nici socio-cultural), nu pot procrea și nici să-și asume educația unor copii deoarece nu formează acel nucleu natural care se află la baza oricărei familii naturale, indiferent de contextul cultural și religios al acestei comuniuni familiale.

De la problemele legte de familie-societate, ajungem la dimensiunea socială a vieții umane. Omul relaționează social în grade diferite, în funcție de distanța oficială față de „celălalt”. De la relațiile de proximitate până la conștientizarea apartenenței la marea familie umană, individul se implică și conștientizează intervenția sa în lume fiind condiționat de ființarea de tip „împreună”. Viața socială generează și un alt aspect, de data aceasta strict spiritual, cultura.

3.3. Omul – ființă spiritual. Omul este o entitate materialo-spirituală. În afara *psihe*-ului ca suflu al vieții, prezent în tot ceea ce este viu, omului i s-a dat un „suflu” special, o componentă spirituală care îl transformă într-o entitate *chip și asemănare* a lui Dumnezeu (Geneza 1, 26). Omul este singura ființă care are capacitatea cunoașterii sensului lucrurilor, utilizează un limbaj articulat și scrierea, este capabil de o experiență estetică și transmite această trăire prin artă. Întreaga creație a spiritului uman este materializată prin cultură.

Acest substrat cultural este creat de om și destinat omului, singura ființă capabilă de a se manifesta spiritual și de a înțelege manifestările spirituale a semenilor ei. În spatele unei manifestări culturale percepute se află un întreg tezaur de noțiuni, semne, simboluri, înlănțuite după o logică proprie care îi oferă coerență în istoria fenomenului uman și profunzime, fiind prezente încă din momentul apariției omului. A pătrunde în profunzimile expresiei spiritului unui individ rămâne un act (psih-)analitic, de aceea și procesul hermeneutic de interpretare a culturii rămâne o analiză a spiritului uman materializat în istorie, conform lui Eliade, o *metapsihanaliză*. De aici și apropierea inevitabilă dintre hermeneutica filosofiei religiei și a culturii față de metodele interpretative jungiene, pe care Eliade o constată comparând viziunea sa exprimată în *Alchimia asiatică* (1935) și cea similară a lui Carl Gustav Jung din *Psychologie und Alchimie* (1944) și *Psychologie des Übertragung* (1946).²⁰

Interpretând un act spiritual, religios sau cultural, înseamnă a descoperi structurile mentale comune întregii umanități, până la *arhetip*, modelul

²⁰ Cf. Mircea ELIADE, *Fragments d'un journal II* (1970-1978), Gallimard, Paris, 1981, p. 213.

prototip sau expresia culturală originară în spatele căreia se descoperă acel *prise de conscience* inițial prin care realitatea înconjurătoare pătrunde în conștiința omenirii. Orice arhetip conține în sine o interpretare metafizică originară exprimată nonverbal și simbolizată printr-un semn arhetipal care îl exprimă. Însă, spre deosebire de viziunea structuralistă clasică (Claude Levi-Strauss) și deconstructivistă (nestructuralismul lui Jaques Derrida), în spatele arhetipului eliadian se află perceperea sacrului, o manifestare accesibilă spiritului uman în spatele căruia se revelează o *Realitate Ultimă* transcendentă, în limbajul teologic, Dumnezeu. Concepția antropologică eliadiană se poate rezuma prin definiția: omul este *homo religiosus*, unde religia este înțeleasă ca percepere a sacrului.²¹

Omul este creator de cultură. Ceea ce provine din sfera interioară, a spiritului, este transpus în materie, devenind vizibil, audibil, palpabil. Însă "materia" în care spiritul se înscrie devine un semn care poartă în sine o semnificație universală, arhetipală, reunită cu o semnificația particulară dată de individul care se manifestă spiritual. Creația spirituală, deopotrivă universal-general și particular-original într-un unic demers intențional, ajunge la "celălalt" pentru a fi "citită", "interpretată", "trăită", într-un proces invers de dematerializare până la perceperea fiorului estetic creator sau a profunzimii trăirii spirituale creatoare. Pe linia gândirii lui Friedrich Schleiermacher (1768-1834) putem defini cultura ca o materializare a spiritului uman în istorie. Și o altă consecință: caracterul intențional al culturii; ceea ce este o creație culturală provine din adâncul spiritului omului, formează o suprastuctură imanentă care însoțește fenomenul uman în dinamismul său istoric, fiind destinat numai spiritului uman, singurul beneficiar capabil de a-i percepe și descifra sensul și semnificația profundă. Dacă umanitatea ar dispărea de pe Pământ și ar supraviețui celelalte specii din regnul animal și vegetal, tot ceea ce este acum "cultură", pentru celelalte viiuitoare ar fi lipsit de sens, s-ar reduce la valoarea suportului material lipsit de orice semnificație, fie că este o scultură a lui Brâncuși sau o pictură semnată de Jean Monnet...

²¹ Pentru definirea sacrului eliadian și a distincției *sacrum* – *sacer*, cf. Wilhelm DANCA, Mircea Eliade. *Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998.

Cultura este într-un proces permanent de transformare, într-o continuă efervescență, reflectând în același timp viața interioară, crizele, angoasele și speranțele omului istoric, ca o proiecție dinspre inconștient spre conștientizabil ce poate fi înțeleasă numai printr-o hermeneutică adecvată, în sîajul metapsihanalizei propusă de Mircea Eliade. Cultura revelează mult mai mult decât preocupările de moment ale unei generații, este expresia trăirilor, a experiențelor, banale, cotidiene dar și a trăirilor estetice, este o sinteză a spiritului uman la un moment dat.

Și *homo religiosus* este destinatarul unui mesaj *acategorial* și, în limbaj rahnerian *atematic*,²² de unde gradul său de universalitate deoarece depășește noțiunile transpuse în concepte și definiții raționale, fiind esența experienței religioase a întregii omeniri. O *Realitate ultimă transcendentă* comunică și se descoperă (prin ceea ce la Eliade este o *hierofanie* iar pentru teologia creștină *Revelația*) prin intermediul sacralului, o „icoană” a unei lumi transcendente care transpare în imanența istoriei. Aceasta își devoalează un caracter misterios personal, absolut și cu toate acestea o alteritate absolută fiind „totul” și în același timp „cu totul altfel” față de omul care se recunoaște pe sine ca un „chip - *eikon*” în realitatea lumii.

Revelația este transpusă sub o formă cultural transmisibilă prin procesul redactării cărților Sfintei Scripturi, un proces istoric îndelungat care se definitivează prin canonizarea conținutului revelat și înlăturarea elementelor mitologizante provenite din credințele vernaculare și din procesul novator al transmisiei unor cunoștințe pe cale orală. În spatele textului revelat se află deja o interpretare metafizică „codificată” într-un limbaj simbolic și noțional deopotrivă; când se vorbește despre om, originea, structura și specificul său, ne aflăm în fața unei antropologii integrale.

Concepția antropologică biblică este cuprinsă în primele trei capitole ale cărții *Genezei* – *Facerii*, exprimând prin limbajul specific o interpretare metafizică mult mai profundă decât descoperim la o primă lectură. Omul este o ființă materialo-spirituală (*Geneză* 2, 7), chip și asemănare a lui Dumnezeu (*Geneză* 1, 26-27), stăpân în sensul de administrator al creației în

²² Cf. Alexandru Buzalic, *Teologia Transcendentală – Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Editura Logos '94, Oradea 2003, pp. 196-199.

vârful căreia este așezat fiind capabil de cunoaștere rațională (*Geneză* 1, 28-30), ființă sexuată (*Geneză* 1, 27; 2, 20-25), ființă socială (*Geneză* 2, 18), condiționat de istorie și „decăzut” din veșnicie în istorie (*Geneză* 3, 13-23), însă o ființă răscumpărată, mântuită și cu un destin eshatologic special.

Acesta este omul... de la constituția sa metafizică, trup-suflet-spirit, cu un substrat somatic comun lumii animale, cu o sexualitate care transcende fenomenologia lumii vii prin complexitatea și spiritualizarea acesteia și semnificația familiei, creator de cultură și capabil de a percepe sacrul și, în consecință, de o viață spirituală care îi descoperă demnitatea sa și poziția unică pe care o are în lume.

4. Modelul antropologic integral în fața provocărilor lumii contemporane

Propun în continuare o trecere în revistă a principalelor provocări ale lumii contemporane și a modului în care acest model antropologic integral conduce spre o soluție în conformitate cu esența ființării specifice omului și a fenomenului uman, având în centrul atenției individul și familia.

O primă problemă rezultă din confruntarea individului și a familiei cu noile situații de viață. Studii recente de neuropsihiatrie a copilului și adolescentului scot în evidență adevărate mutații culturale și consecințe psihologice și psihiatrice asupra noilor generații.²³ Studiul lui Alain Lazartigues de la serviciul de pedopsihiatrie din Clinica Universitară de la Brest / Franța ne oferă un tablou de specialitate complex, care merită să fie analizat și într-o perspectivă antropologică. Acesta se oprește asupra schimbării *conjugalității* (slăbirea și dezinstituționalizarea vieții conjugale, familiile monoparentale, familiile recompuse) și *parentalității* (simetrizarea relației părinți-copil, funcționarea familiei pe consens și nu pe autoritate, hedonism în locul datoriei, accesibilitatea la imagini cu conținut sexual, valorizarea „trăirii clipei”) care suferă transformări majore. Familia contemporană se conturează începând cu anul 1970, în prelungirea efectelor „revoluției sexuale” și a consumismului, caracterizându-se: „...printr-o progresivă reducere

²³ Cf. A. LAZARTIGUES, *La famille contemporaine „fait”-elle de nouveaux enfants ?*, Neuropsychiatrie Enfance Adolescence 2001, 49 : 264 - Pratique quotidienne en pédopsychiatrie, Editions Scientifiques et Médicales, Elsevier SAS, p. 24.

a fecundității, o diminuare forte a nupțialității, o creștere rapidă a divorțialității și prin căsătorii din ce în ce mai târziu încheiate."²⁴ Conform acestui cercetător tabloul clinic al copilului rezultat din aceste familii moderne este următorul: copilul nu-și poate percepe propria suferință, comportament patologic, intoleranță la frustrare, incapacitatea de „a aștepta”, dezinteres față de cultivarea limbajului, dependență față de mediul social, gândire strict operantă și apetență pentru senzații tari, sexualitate axată pe egocentrism și slabul interes față de aspectele socializante și sociale ale relației bărbat-femeie, dipsariția bunelor maniere, pierderea capacității de a simți satisfacția, slăbirea stimei de sine, slaba capacitate de interiorizare (deci și de viață spirituală, eminentamente interioară), absența aproape totală a sentimentului de culpabilitate, un superego lax (incapacitatea asumării unor limite/interdicții operante la nivel de superego), capacități reduse de sublimare (de unde și scăderea capacității de asumare a unor vocații și a vieții consacrate), imaginar pustiu...

Adulții acestei noi generații poartă în sine aceste tare, sunt impulsivi și nu-și pot controla comportamentul, suferă de inadaptabilitate, sunt dependenți și manipulabili, sunt mereu în căutarea excitabilității prin stimuli senzoriali puternici, de unde și dependențele de ecran și jocuri pe calculator, ca să nu mai vorbim despre virtualizarea relațiilor interpersonale, rețelele de socializare depersonalizând comunicarea pe fondul promovării unor avataruri imaginare într-o lume imaginară, în fond inexistentă...

Alain Lazartigues presupune în studiul său apariția printre tipologiile „normale” a unui nou tip de personalitate²⁵ care conține în tabloul simptomatologic trăsăturile personalității nevrotice și le concretizează prin două categorii clinice des întâlnite: *personalitate dependentă* (cu o dimensiune depesivă, dependență față de ambientul material și social) și, *personalitate din registrul pervers-narcisică* (adulți bine integrați social, cinic-eficienți, operanți, care nu sunt interesați ce „celălalt” decât în măsura în care acesta le poate fi util prin ceva anume).²⁶

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Pentru problema tulburărilor de personalitate cf. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *op.cit.*, p. 66 ss.

²⁶ Cf. A. LAZARTIGUES, *op.cit.*, p. 275.

În tratarea „celuilalt” doar sub aspectul de *bonum utilis*, înseamnă instrumentalizarea ființei umane, o dezumanizare a relațiilor sociale, familiile riscând să fie alcătuite din comuniuni de interes economic-finanțiar, hedonistic-sexual sau formal-tradițional lipsite de esența naturală a comuniunii bărbat-femeie consfințită prin insituția familiei. Terapeutică necesită o reevaluare serioasă a modului în care sunt promovate modele culturale ce devin noi patternuri pentru noile generații, precum și o integrare a rezultatelor de specialitate în studiile socio-umane (antropologice, sociologice, psihologice, filosofice și teologice).

La ora actuală se observă o intensificare a deplasărilor de populații sub forma migrațiilor. Deplasarea populațiilor este constitutivă fenomenului uman încă din timpul emergenței acestuia, hominizii diferitelor specii de *homo* ocupând nișe ecologice bine stabilite pe întregul Pământ. Apoi, popularea planetei se realizează prin filogenie, dintr-un grup unic al căror urmași se răspândesc și colonizează toate continentele. Migrația este specifică speciei umane, chemată să populeze Pământul (*Geneză* 1, 28-30). Fiecare spațiu geografic are propriile axe migratorii, acestea fiind determinate de specificul climatic-meteorologic, particularități ale spațiului geografic și mai ales prezența resurselor, de particularități culturale și mai ales de evenimente sociale și politice conflictuale care pot genera fluxuri migratorii importante, cel mai acut rămânând războiul. În afara acestor cauze pot să intervină și scenarii catastrofice legate de fenomene meteorologice și schimbări climatice extreme, pandemii, cataclisme naturale de orice fel, toate generatoare de refugiați în căutarea unui loc sigur în care să trăiască. Sedentarizarea aduce după sine stabilirea unui drept la proprietate și la trasarea unor teritorii care devin *spațiu vital* pentru o anumită populație. Orice schimbare a parametrilor din interiorul acestor teritorii/spațiu vital, sunt generatoare de crize și eforturi de readaptare la noile condiții.

Venirea unui val important de emigranți destabilizează ordinea socială și mai ales blochează funcționarea instituțiilor care asigură protecția socială, sănătatea publică, învățământul etc. Ce se întâmplă dacă acest fenomen nu este controlabil ?

Experiența omenirii ne oferă deja un tablou complet al reacției sociale în fața acestui tip de eveniment: solidaritate și ajutor în faza inițială, dacă situația perdurează sau/și se agravează, se ajunge la izolare, lupta pentru supraviețuire și declanșarea unor reacții atavice-agresive de supraviețuire/apărare (furtul mijloacelor de supraviețuire, anarhia, omuciderea). Numai intervenția în forță a autorității, în scopul restaurării ordinii de drept, conduce la încetarea tensiunilor. Pentru exemplificare recomand analiza unor evenimente catastrofice recente, precum uraganul Katrina (2005) sau cutremurul din Haiti (2010) etc. Ce se întâmplă atunci când forțele de ordine sunt depășite ? Dacă mișcările ating o scară continentală ? Dacă acestea sunt declanșate de o coliziune cu un corp din spațiul cosmic și generează un val de emigranți sinistrați care și-au pierdut propriile țări ?

Omul – *homo religiosus* nu va putea depăși aceste provocări decât dacă își va transcende condiția sa în dinamismul spiritual care îl înalță spre acea *Realitate ultimă transcendentă* care îi asigură o demnitate și mai ales o posibilitate infinită, inepuizabilă, de progres și evoluție. Componenta spirituală a omului îi permite această deschidere...

O provocare imediată o constituie însă presiunile diferitelor grupuri de interes în scopul modificării legislației de bază în direcția normării împotriva omului ca individ, a familiei naturale, a direcției „naturale” pe care cultura lui *homo religiosus* o are; apare astfel ideologia genului care încearcă să impună utopia unui om asexuat care își alege orientarea în disjunctie cu propria-i corporalitate, avortul, divorțul, înlocuirea sacramentului căsătoriei cu orice altă formă cu valoare de substitut simbolic (cununie civilă, pact notarial) sau, cealaltă extremă, încercarea de a da o autoritate transcendentă prin „sacrament” legăturilor homosexuale etc. În fața acestor tendințe se impune promovarea unui model antropologic integral ca bază de dialog în toate demersurile analitice din domeniul socio-uman. Numai această bază de dialog va putea trasa limitele spre care pot tinde încercările de „normare” a „normalității” fenomenului uman.

Un alt domeniu, bioetica, are nevoie de un model antropologic integral care să asigure problematizarea „tuturor” aspectelor legate de realitatea omului ca ființă materialo-spirituală. Problematiza avortului, a dreptului la viață a persoanelor handicapate, respectul față de viață, recunoșterea

limitelor etice ale acțiunii atunci când s-ar atinge un nucleu esențial, intangibil, în virtutea structurii materialo-spirituale și a demnității ființării umane. Aici intervine și problema transumanismului sau a progresului bioingineriilor: până unde poate interveni omul în a-și îmbunătăți facultățile sau a-și prelungii viața ? Nemurirea ține de restaurarea chipului original al creației și nu de încercarea de tip pelagian de a redobândi starea originală pierdută datorită păcatului strămoșesc.

De la om se ajunge la cosmos. Adaptarea la mediu impune o luptă de „dominare” a naturii, însă crearea reliefului antropic și orice acțiune umană este o luptă cu prețul „sudorii frunții”. În acțiunea sa omul trebuie să accepte condiția de administrator al bunurilor creației și starea de creatură, o umilință necesară care asigură moderata și păstrarea aceluși echilibru între progres și prezevarea mediului natural. Același discurs se poate extinde și la dreptul omului de a teraforma alte planete... însă în toate cazurile, în centru trebuie să se afle omul ca individ, în cadrul său natural – familia – în exercitarea tuturor potențelor și în respectarea demnității sale. Acceptarea limitelor, chiar și a prezenței morții („a muri” este omeneste), înseamnă a accepta deplin demnitatea omului și a se încredința, plin de speranță, promisiunii eshatologice a vieții veșnice. Și această așteptare este înscrisă în modelul unic, natural, creat, al omului...

5. Concluzii

Pluralismul domeniilor socio-umane, a „antropologiilor”, a orientărilor ideologice, toate se opresc asupra unuia sau mai multor aspecte pe care le aprofundează prin cercetare sau le preiau în mod necritic și le repetă în scop persuasiv, în cazul politicienilor, legislatorilor de orice tip și ideologilor. La ora actuală, aceste „antropologii” au nevoie mai mult ca oricând de o disciplină de ordin II, de o meta-interpretare care să reunească toate aspectele legate de om, de la cele biologice, fiziologice și funcționale, până la aspectele sociale, culturale și spirituale. Un model antropologic integral conduce spre definirea omului ținându-se cont, nu numai de o vastă analiză multiaxială, ci și de discursul metafizic, fenomenologic și teologic necesar surprinderii omului în complexitatea Ființării sale materiale, biologice, culturale și spirituale. Dintre disciplinele teologice, teologia

fundamentală rămâne o disciplină a dialogului și de frontieră care are sarcina realizării acestui deziderat, de unde și necesitatea adoptării unui model antropologic integral ca bază de dialog cu celelalte științe socio-umane, un astfel de model fiind conturat de definiția eliadiană: omul - *homo religiosus*.

Acest model antropologic integral se dovedește deosebit de util atunci când ajungem la studiul omului ca individ și parte integrantă a familiei. Evidențele studiilor medicale, psihologice, sociologice sau psihiatrice trebuie luate în considerare ca repere pentru orice abordare analitică de tip filosofic sau teologic. De exemplu, un semnal de alarmă ar trebui să fie rezultatul cercetării clinice din domeniul pedopsihiatriei al lui Alain Lazartigues, menționat mai sus, care demonstrează impactul direct pe care îl au mutațiile cultura referitoare la familie și transformările ireversibile asupra personalității copiilor. Viitori adulți, aceștia vor agrava problemele actuale, comportamentul patologic și borderline riscând să devină în viitor profilul comun, de referință, pentru om.

Omul, *homo religiosus*, este și o ființă constructoare a unei complexe suprastructuri spirituale prin cultură, fiind într-o tensiune ascendentă spre un reper transcendent dat de o *Realitate ultimă* care a sădit în om amprenta unei asemănări. A ne aminti că omul este „chip” și „asemănare” a acestei valori transcendente constituie cel mai prețios reper care să ne conducă spre acea dezvoltare conformă ființării specifice numai omului.

La famiglia come luogo e fondamento dell'identità

Alberto Castaldini¹

Rezumat. Familia, loc și fundament al identității. În contextul evenimentelor de azi și al specificului socio-cultural în care se manifestă *homo europaeus*, discuția despre identitate și formarea acesteia este din ce în ce mai necesară. În formarea identității, un rol esențial îl au rădăcinile afective și culturale care îi conferă identitatea specifică în procesul construirii de sine și în relaționarea față de „celălalt” în procesul socializării. Familia este „prima celulă vitală a societății” atât sub aspect biologic (generarea vieții), cât mai ales prin configurarea comportamentului social al individului. Familia constituie baza formării „macro-identității” sociale și politice într-o asemenea măsură încât modelul monogam și raporturile culturale bărbat-femeie din spațiul cultural european au construit particularitățile și umanismul specific, iar schimbarea acestui edificiu social ar face ca „Europa să nu mai fie Europa,” după cum afirma Joseph Ratzinger. Familia de tip tradițional, pe care îl întâlnim în familia creștină, nu este o structură facultativă și nici un simplu dat cultural, ci are o substanță ontologică care nu poate fi supusă unei abordări relativiste sau reduționiste vis-a-vis de comportamentul uman. După formarea identității „id” și „solciale” urmează elementul transcendent specific naturii umane materialo-spirituale. Fundamentul ultim al identității omului este conștiința naturii teomorfe care asigură transcendența fenomenului uman în fața unei istorii pur naturale.

Cuvinte cheie: antropologie, cultură, creștinism, familie, fundament, identitate, individ, societate.

Negli ultimi decenni in Occidente è stata condotta una lotta culturale contro il concetto di identità. Le ragioni sono molteplici e l'obiettivo sembrerebbe drammaticamente unitario: decostruire l'uomo. Il relativismo culturale e assiologico ha avuto un ruolo centrale in questa dichiarata

¹ Università “Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca.

opposizione, le cui matrici ideologiche, di natura laicista e di derivazione marxista o neo-illuminista, sono ben note e hanno in un primo momento indebolito e poi sistematicamente demolito, in nome di un soggettivismo utopistico, quello che per secoli è stato uno dei tratti costitutivi dell'*Homo europaeus*: la sua appartenenza culturale e religiosa vissuta all'interno di un orizzonte storicamente complesso.² Negli ultimi anni il fronte relativista si è concentrato sul tema della natura umana (strettamente associato a quello dell'identità), e nel 2008 un antropologo culturale italiano ha dedicato al tema un volume dal titolo emblematico, *Contro natura*³, presentato nel sottotitolo come una lettera indirizzata a Benedetto XVI. In esso l'autore si era proposto di determinare una riflessione (o piuttosto: *una confutazione*) fra quanti affermavano l'esistenza di una natura definita e immutabile dell'uomo. Il volume, su cui torneremo, nonostante forse le attese di chi l'ha scritto, non ha ricevuto risposta da parte del pontefice. Del resto, ogni possibile replica era già contenuta nel magistero petrino e nella millenaria tradizione teologica della Chiesa.

1. Potrebbe apparire quasi superfluo in questa sede ricordare la centralità del legame profondo tra il popolo e la terra nella cultura romena, sentimento trasmesso agli uomini di cultura, i quali non hanno temuto di manifestarlo nei loro scritti, rivisitandolo nel corso del tempo attraverso una feconda attualizzazione in grado talora anche di arginare le manifestazioni più estreme del totalitarismo ideologico, la cui azione sistematica l'Europa occidentale non ha per sua fortuna sperimentato in modo duraturo.

Non si tratta, oggi, di esaltare vincoli ideali la cui dimensione mitopoietica ha ispirato l'immaginario dell'età romantica e costruito le narrazioni letterarie e politiche alla base del nazionalismo ottocentesco, fatto di istanze libertarie che vanno peraltro interpretate nel contesto

² In una "società dell'incertezza", segnata da una "modernità liquida", le "identità sono vestiti da indossare e mostrare, non da mettere da parte e tenere al sicuro" (Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 879). Per un'analisi dell'identità collettiva europea intesa come "articolazione complessa" di appartenenze culturali e religiose nel rapporto con la modernità, si veda il recentissimo volume di Paolo Prodi: *Homo europaeus*, Bologna, il Mulino, 2015.

³ F. Remotti, *Contro natura. Una lettera al papa*, Roma- Bari, Laterza, 2008.

storico in cui maturarono. Alla “solidarietà mistica con la terra natale”⁴ evocata da Mircea Eliade vorrei accostare le pagine più significative e liriche di un filosofo e poeta del valore di Lucian Blaga, nelle quali lo spazio naturale, plasmato dalla storia e da un “sentimento di destino”, assume le coordinate di una geografia dello spirito come raramente è avvenuto nella storia della cultura. Quella dello “spazio mioritico”⁵ è infatti una visione filosofica che ha certamente arricchito l'autocoscienza europea. Ricordiamo inoltre Mihai Eminescu, Liviu Rebreanu, Mihail Sadoveanu, Alexandru Davila o Panait Istrati: l'amore per la terra non è in questi autori un espediente esclusivamente letterario, bensì un moto spontaneo di ricerca interiore e di adesione a un paesaggio plasmato dalla memoria, a quel *locus animae* in cui si è storicamente originata o collocata la comunità familiare e di villaggio. Su questa “comunità di sangue”, *non necessariamente reale*, si fondava l'antica proprietà comune a garanzia della quale il gruppo (clan o insieme di famiglie) vivente in quel luogo si considerava discendente da un unico antenato, ed era perciò chiamato al rispetto di regole di convivenza tra i suoi membri.⁶ Infatti, nelle società umane l'*ethos* di gruppo (estensione di quello familiare) è in grado di unire individui fra loro estranei, e gli interessi particolari vengono così sacrificati sulla base di una fiducia condivisa.⁷

Oggi, questa sensibilità verso la terra e il luogo natale (“hic natus, hic situs est” recitavano le iscrizioni sepolcrali romane) è sempre più negletta e ignorata. Il sociologo polacco Zygmunt Bauman ha descritto come “solitudine del cittadino globale”⁸ la condizione diffusa delle persone in uno scenario massificato e post-moderno, che appare non alieno dalla genesi di nuove forme ideologiche, non meno radicali di quelle che il muro di Berlino travolse una generazione fa. Mi riferisco a un multiculturalismo superficiale e funzionale che riduce, condannandola, ogni specificità

⁴ M. Eliade, *Miti sogni e misteri*, tr. it. Milano, Rusconi, 1976, p. 190.

⁵ L. Blaga, *Opere 9. Trilogia culturii*, București, Editura Minerva, 1985, pp. 196-197.

⁶ Su questo tema rimandiamo a P. H. Stahl e M. Guidetti, *Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari*, Milano, Jaca Book, 1979.

⁷ I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 475.

⁸ Si veda Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, tr. it. Milano, Feltrinelli, 2000.

identitaria a una tentazione etnocentrica, e che in nome di una diffusa quanto fittizia omogeneità culturale, si fa annunciatore di un relativismo che rapidamente si diffonde, prima rivoluzionando consolidati dati etnostorici per poi compromettere le più elementari categorie di appartenenza e riconoscimento. Non va ignorato, infatti, che la “multiculturalità” – come ha scritto nel 2004 l’allora card. Joseph Ratzinger – “è talvolta soprattutto abbandono e rinnegamento di ciò che è proprio, fuga dalle cose proprie”. Essa “non può sussistere senza basi comuni, senza punti di orientamento offerti dai valori propri”. Preoccupa inoltre che l’Occidente cerchi “di aprirsi pieno di comprensione a valori esterni, ma non ama più se stesso; della sua storia vede soltanto ciò che è deprecabile e distruttivo, mentre non è più in grado di percepire ciò che è grande e puro”.⁹

A un decennio da queste parole, lo scenario non è solo immutato, ma sembrerebbe peggiorato, perché anche l’atteggiamento autoaccusatorio – implicante una presa d’atto di contenuti e valori tradizionali – pare oggi scomparso. L’indifferenza ha infine prevalso e lo dimostra il tramonto nei dibattiti politici e culturali del tema – allora molto sentito – delle radici cristiane dell’Europa.

Ciò che intendiamo anzitutto qui richiamare è dunque l’insopprimibile valore delle radici, affettive e culturali, ancor prima che confessionali, tra loro strettamente connesse perché entrambe concorrono al processo di socializzazione di ogni uomo. La persona, infatti, non può negare a se stessa il bisogno di essere riconosciuta nel suo “radicamento”, in quella condizione fondamentale che Simone Weil definì “l’esigenza più importante e più misconosciuta dell’anima umana”, bisogno condiviso con la propria comunità, poiché “mediante la sua partecipazione reale, attiva e naturale all’esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l’essere umano ha una radice”.¹⁰

⁹ J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, in M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano, Mondadori, 2004, p. 71.

¹⁰ S. Weil, *La prima radice*, tr. it. Milano, Edizioni di Comunità, 1954, p. 49. Oggi invece si assiste a “comunità che prendono corpo, anche se solo in apparenza, quando si appendono in guardaroba i problemi individuali, come i cappotti e i giacconi quando si va a teatro” (Z. Bauman, *Intervista sull’identità*, cit., p. 33).

Anche da questa radice, che innerva e consolida il terreno della nostra umanità, e rafforza la socialità che anima le relazioni interpersonali, si diffonde la speciale linfa che alimenta e rinsalda un'identità specifica, singolare sul piano esistenziale ma condivisa dal punto di vista comunitario: quella della famiglia. Aggregato sociale primario nonché "prima e vitale cellula della società" (Decreto *Apostolicam actuositatem*, 11), la famiglia ha infatti un preciso compito comunitario, che le deriva dall'essere "il fondamento e l'alimento continuo" di ogni civiltà umana, anzitutto per il suo "servizio alla vita". Da essa "nascono i cittadini e nella famiglia essi trovano la prima scuola di quelle virtù sociali, che sono l'anima della vita e dello sviluppo della società stessa" (Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 42).

Abbiamo prima evocato il concetto di terra natale. È noto come nella lingua tedesca esso venga reso con una parola di difficile traduzione: *Heimat*. Nonostante la sua singolarità semantica, non è difficile scorgere la sua affinità etimologica con parole e aggettivi affini e correlati: *Heim* (casa, domicilio, focolare), *heimlich* (intimo, patrio), *Heimlichkeit* (quiete, segretezza). *Heimat* indica in sostanza la terra dei propri avi, la grande antica casa comune. In italiano potremmo tradurlo con il neologismo "Matria", perché il senso di appartenenza alla *Heimat* ha un significato più materno che virile (*Patria*). In lingua romena la possiamo assimilare al termine *Țară* (*natală*): la terra per eccellenza, grembo sicuro e accogliente dove si trova il proprio focolare domestico (*vatră, cămin*), per la quale si prova nostalgia (*dor*) e si ritorna volentieri dopo un lungo viaggio.¹¹

¹¹ Il senso di appartenenza identitario, dove l'amore per la famiglia è in armonica relazione a quello per la terra natale, è stato così descritto dallo storico e accademico Ioan-Aurel Pop in un'intervista concessa a "România Literară": "Am fost crescut în spiritul acesta al dragostei de familie, de pământ, de natură, de tot ceea ce ne înconjoară, fiindcă „toate vin de la Domnul”. Dascălii m-au învățat că nu poți iubi lumea largă, dacă nu iubești lumea ta, în mijlocul căreia trăiești. Apoi, am învățat la facultate că moșiile cele mici ale boierilor și țăranilor formau moșia cea mare, care este țara și că moșia cea mare a fost sigură și liberă câtă vreme moșiile fiecăruia erau garantate și apărate. Nu cred că există „în sânge” nimic special, dar sunt sigur că există în mințile și sufletele noastre idei și sentimente care ne fac români, ori germani, ori francezi, ori ruși etc. Părinții și bunicii ne dau primele lecții despre locul nașterii, despre limbă, despre obârșie, despre felul de a fi români, iar apoi educația prin școală desăvârșește începutul acesta" (Intervista a cura di Iulian Boldea, apparsa sul nr. 30, 2015).

Dunque, a garantire questa relazione fiduciaria e educativa, sembra prima di tutto il legame familiare. Là dove è la famiglia, e con essa il villaggio o la città natale, si trova anche il luogo del nostro vissuto esistenziale, il “punto di convergenza delle coordinate che fanno essere spazio e tempo, divini e mortali, cielo e terra, stretti in quel rapporto di tutti i rapporti che si danno nella parola”.¹² Questa definizione si riferisce al concetto di “luogo”, “*der Ort*”, nel pensiero di Martin Heidegger. Il *luogo* nella riflessione del filosofo tedesco non è necessariamente fisico. Esso è piuttosto un dato esistenziale di appartenenza autentica che connota il nostro esser-ci, nel tempo in cui viviamo. Si potrebbe per questo affermare che la famiglia costituisce essa stessa un luogo, anzi *il luogo*, perché incarna ed esprime attraverso i suoi membri un convergente sentimento di comunione che, in quanto *naturaliter* generativo, va oltre l’individualità. Ogni egoismo che costituisce un ostacolo a quel sentimento va sanato e ricondotto alla consapevolezza di una comune origine, di una genesi familiare non soltanto biologica, ma concepita quale fonte e trasmissione di un mandato etico che coinvolge ogni generazione. Senza di esso ogni “radicamento” sarebbe impossibile. Impercorribile diventerebbe inoltre ogni cammino (*Weg*), cioè il comune percorso esistenziale di genitori e di figli che, nel futuro, diventeranno a loro volta genitori. La famiglia è, infatti, il *luogo della generatività*, in cui all’evento biologico, procreativo, deve seguire necessariamente il dischiudersi all’esterno, nel mondo, della missione parentale, perché la relazione con l’altro, oltre il confine domestico, è il presupposto della sua funzione socializzante. In questa apertura, che necessita di precise premesse culturali ed educative, la famiglia si conferma così “il luogo della formazione integrale, dove si dispiegano i diversi aspetti, intimamente relazionati tra loro, della maturazione personale” (Enciclica *Laudato si’*, 213).

Una studiosa italiana di geo-filosofia, Caterina Resta, ha fornito del “luogo” una definizione esemplare, in chiave senza dubbio heideggeriana, ma utile al nostro ragionamento: “Il Luogo dunque custodisce e salvaguarda il soggiornare dell’uomo sulla terra, non come uno scrigno che

¹² C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Milano, Angeli, 1996, p. 11.

trattenga chiuso in sé il suo prezioso contenuto, rendendolo in qualche modo inaccessibile, ma, al contrario, illuminandolo e portandolo in quella luce nella quale soltanto ciascuna cosa potrà dispiegare la propria essenza. È quell'Aperto che ogni volta, in ogni dove, dischiude un mondo [...].¹³ La famiglia, se vista perciò come un luogo *che apre alla vita affettiva e sociale*, si presenta – ha scritto Romano Guardini – come un “centro spirituale”, con il quale l'uomo in essa allevato, divenuto adulto, connette “le facoltà attive del pensiero, del sentimento e della volontà”, attraverso una “stabilità interiore” – conquista dell'amore ricevuto e accolto – che Guardini ha definito “carattere”, grazie al quale ciascuno di noi “è pienamente inserito nella realtà che lo circonda”.¹⁴ In questo modo ogni personalità maschile e femminile sarà in grado di costituire una nuova famiglia, perché “su di essa la vita può fare affidamento”, oltre gli “impulsi e il flusso dei sentimenti per inserirsi nell'ambito dei valori perenni”.¹⁵

Dunque, possiamo interpretare la famiglia come fondamento dell'identità e laboratorio dell'altruità, in quanto in essa convergono e si accumulano nel tempo le esperienze dei suoi componenti, anche quando i legami sono stati allentati o apparentemente recisi per l'emancipazione dei figli. L'apertura all'altruità appare come una *seconda nascita*, che si rinnova nel tempo, sino alla conclusione della vita: per questo la sua possibilità sfida ogni legge biologica. Il “sì” ovvero l'attenzione e la cura che ogni essere umano riceve dal suo prossimo per affermare il suo “esistere qui e ora”, quale riconoscimento “nel suo valore essenziale”, costituisce – ha osservato Benedetto XVI – un autentico “atto creatore”, una “nuova creazione”.¹⁶ Diversamente la sua condizione umana resterebbe incompleta, nel mancato pieno riconoscimento della sua identità e della sua dignità. Nell'accettazione

¹³ Id., *Ricordare l'origine. Riflessioni geofilosofiche*, “Rassegna di Studi e Ricerche”, 4, 2002, p. 11.

¹⁴ R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*, tr. it. Milano, Vita e Pensiero, 1992, p. 65.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 65-66.

¹⁶ Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, *Imparare ad amare. Il cammino di una famiglia cristiana*, a cura di E. Guerriero, Milano, San Paolo, 2007, p. 34.

dell'Altro la venuta al mondo di ogni essere umano è definitiva e piena di quel senso che sussiste nell'identità.¹⁷

Il nostro tempo è però attraversato da un senso di spaesamento (*Heimatlosigkeit*). La messa in discussione o la rinuncia di ogni *Heimat* domestica inaridisce l'Occidente, che appare in tal modo de-generativo nel negare un significato donativo alla relazione (ogni dono di sé nasce infatti da una salda autocoscienza), impedendo così alla famiglia la sua funzione strutturante all'interno della società. A questo si aggiungono fattori esterni. L'ambiente naturale violato, i confini superati, cancellati, la crisi economica e sociale, determinano anch'essi una conseguenza drammatica, nichilistica: l'impossibilità per l'uomo di trovare e vivere la propria esperienza esistenziale in un luogo di elezione, che nel corso della vita non è necessariamente sempre quello natale. Da qui il bisogno di una rinnovata *Erörterung* (per riandare al lessico heideggeriano), affinché la famiglia, anche se lontana dalla terra natale, possa ritrovare e conservare il senso del proprio Sé e riconoscere quello dell'Altro.¹⁸ In un'epoca di emigrazioni globali ciò appare quanto mai necessario.

In agguato è, infatti, l'angoscia del non sentirsi a casa propria. L'essere o il cadere nella solitudine, propria dello sradicamento che ci allontana dalle relazioni autentiche, aggrava progressivamente un senso di estraneità che alla fine corrode l'uomo.¹⁹ L'assenza o la perdita di familiarità *ci getta nel mondo* senza aprirci realmente alla relazione con gli altri, pregiudicando la funzione socializzante – l'altruismo, direbbero gli etologi – che è una caratteristica specifica della nostra umanità. Lo spaesamento è un abbandono senza alcuna svolta, una privazione mortale, nientificante: è *assenza di luce*. Per questo la famiglia, che è fondamento vero, costituisce la

¹⁷ Potremmo associare il termine "identità" a quelle che Karl Rahner definiva le "parole primordiali" (*Urworte*), il cui significato per l'uomo sembra precedere ogni discussione in forza della sua rappresentatività concettuale: "Das Urwort ist im eigentlichen Sinn die Darstellung der Sache selbst" (K. Rahner, *Schriften zur Theologie: Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Bd III., Einsiedeln-Zürich-Köln, Benzinger Verlag, 1967, p. 354).

¹⁸ C. Resta, *Il luogo e le vie*, cit., p. 48.

¹⁹ Spiega Bauman: "Il mondo attorno a noi è tagliuzzato in frammenti scarsamente coordinati, mentre le nostre vite individuali sono frammentate in una serie di episodi mal collegati fra loro" (*Intervista sull'identità*, cit., p. 4).

radice prima e più resistente, anche quando l'intero albero soffre, anche quando il terreno attorno inaridisce. Anche se la pianta si è seccata, la radice trattiene il terreno, che è la nostra condizione esistenziale nel mondo, impedendo che frani rovinosamente per le piogge: da ciò derivano il legame della memoria, la presenza del ricordo, l'identità rammemorata e salvata.²⁰

Il radicamento è un sentimento peraltro forgiato fin dall'inizio del cammino della vita, come dal principio della storia. Nel venire al mondo si produce nell'essere umano una sorta di momentaneo spaesamento originario, che le voci famigliari (il *das Hören* per Heidegger, la "voce dell'amico" di *Sein und Zeit*²¹) e l'apparire della luce permettono di percepire con i sensi. Quelle voci configurano difatti una *alterità*, quella luce indica il termine di un viaggio, la consapevolezza cioè che la nostra esistenza proviene da un atto generativo altrui, con la sua irriducibile ma feconda differenza che ci apre al mondo, a quell'esser-ci che "è tale a partire dall'Altro".²²

Per questo, come un luogo "ci parla", sembrandoci familiare, così ogni famiglia ha il suo racconto, nel quale i suoi membri si riconoscono, al quale – attraverso la nostra voce, mescolata alle altre che, nascendo, ci parvero estranee e che poi ci descrissero i primi anni della nostra vita – si aggiungono nuove pagine, nuovi ricordi.

Sant'Agostino nelle *Confessioni*, ricordando la sua prima infanzia, descrive con grande efficacia questa progressiva presa di coscienza: „Poi iniziai anche a ridere, prima nel sonno, quindi da sveglio. Così almeno mi fu riferito su di me, e vi ho creduto, perché vediamo gli altri bambini comportarsi nello stesso modo; infatti non ricordo nulla di questi miei tempi. Ma ecco che a poco a poco cominciai ad avere *consapevolezza del luogo ove mi trovavo* [...]”.²³

Una curiosa analogia con le parole di sant'Agostino la ritroviamo nei ricordi di un filosofo del Novecento, Jean Guilton, che a ottant'anni di età

²⁰ Cfr. C. Resta, *Il luogo e le vie*, cit., pp. 86-87.

²¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. Milano, Longanesi, p. 255.

²² C. Resta, *Il luogo e le vie*, cit., p. 90.

²³ *Confessiones*, 6, 8 (corsivo nostro).

decise di raccontare in un libro la sua vita. Allievo di Bergson, cattolico, amico e consigliere di Paolo VI, all'inizio del suo racconto Guitton rammemora con rara profondità fenomenologica la sua "apertura al mondo" nella casa natale: „Quando provo a ricordare la mia comparsa nel mondo, trovo l'inesistenza [...]. Ero, senza avere coscienza di essere, quando intorno a quel vegliardo raggrinzito i genitori e i loro amici si incantavano come per un oggetto vinto alla lotteria. [...] *Esistere*. Mi vedo in un appartamento di cui serbo il ricordo, afferrato da una sensazione stranissima, pressoché insostenibile, improvvisa, evanescente e abbagliante: la sensazione di esistere, nel contempo atroce e deliziosa.”²⁴

Il ricordo è anche un atto di riconoscenza dei figli verso i padri e le madri, quando la storia sembra mettere in pericolo i legami affettivi e la stessa sopravvivenza della famiglia. Per questo Edith Stein, nel settembre del 1933, terminò le sue memorie famigliari, dopo che un prete cattolico le aveva consigliato di scrivere quanto conoscesse "dell'umanità ebraica", in quanto "appartenente ad una famiglia ebrea, dal momento che gli estranei sanno tanto poco di queste cose".²⁵ Il titolo originale dell'opera, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ci permette di cogliere il significato più profondo di questa rammemorazione: è la vita passata ad essere restituita dalla scrittura. La Stein fu mossa dal "dovere di rendere testimonianza" per quanti venivano educati nell'odio razziale, senza però scrivere una difesa dell'ebraismo. Il suo desiderio fu di "fare" semplicemente un "resoconto" di ciò che ha conosciuto come "umanità ebrea",²⁶ quale testimonianza di sé e degli altri, perché nel suo popolo ella continuava a riconoscersi, nonostante il battesimo. Edith Stein, inoltre, precisò che era stata sua intenzione scrivere le memorie della madre, facendosele raccontare, ma Augusta Stein nata Courant era troppo avanti negli anni e ciò non fu possibile. Per questo la figlia le rivolse delle domande quando la mente della madre non era troppo affaticata.²⁷ Fu davvero un atto d'amore discreto e commovente quello del ricordo permesso alla madre attraverso l'intima mediazione

²⁴ J. Guitton, *Il mio secolo, la mia vita*, tr. it. Milano, Rusconi, 1990, p. 12.

²⁵ E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, tr. it. Roma, Città Nuova, 1999, p. 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 24.

²⁷ *Ibid.*

della figlia. Il manoscritto originale dell'opera presenta poi stili di scrittura diversi, come quello della sorella maggiore Rosa, che accompagnerà Edith nell'agosto del 1942 nel lungo viaggio dall'Olanda ad Auschwitz. Quindi, in queste memorie di vita familiare, in quegli anni ancora palpitante, ci fu un concorso di amorosi ricordi, tutti rivolti all'esterno, per condividerli con chi quella famiglia non conosceva.²⁸

Accenti non troppo dissimili li possiamo ricavare dalle parole di due pontefici, che hanno vissuto esperienze analoghe nella tragica contemporaneità di due nazioni simbolo della storia d'Europa: la Germania e la Polonia.

Benedetto XVI e, soprattutto, Giovanni Paolo II, nel loro magistero, hanno dedicato grande attenzione alla famiglia. Vorremmo però soffermarci su quello che potremmo chiamare il loro "magistero degli affetti", cioè i loro ricordi familiari. Essi sembrano indicare in modo più evidente e spontaneo il senso della loro appartenenza, del loro radicamento in quella *Heimat* domestica e culturale che *li ha aperti alla vita* e che, come Benedetto XVI ricorda nei suoi scritti, li ha preparati alla successiva vita sacerdotale, al superamento di ogni possibile chiusura egoistica, in vista di una missione pastorale universale.

Joseph Ratzinger nei suoi ricordi più intimi ama soffermarsi sulle case in cui ha abitato con i fratelli e i genitori. A causa del lavoro del padre gendarme si spostarono infatti in varie località della Baviera. Per lui non si tratta solamente di edifici, ma del luogo dei riti affettivi, tempio dell'intimità (*Heimlichkeit*) familiare, rifugio protettivo scandito da una quotidianità che così descrive: „La gendarmeria e, con essa, la nostra abitazione, era sistemata nella casa più bella che si affacciava sulla piazza della città, e che un tempo era appartenuta al capitolo dei canonici. D'altra parte, la bellezza delle facciate non garantisce affatto che le case siano confortevoli. [...] La cucina e il soggiorno erano stretti, ma in compenso la camera da letto era situata nell'antica sala capitolare, cosa che, peraltro, non la rendeva proprio comoda. Per noi bambini tutto questo era piuttosto misterioso e affascinante, ma per la mamma, su cui gravava il peso dei

²⁸ Sul significato e il valore della memoria nell'ebraismo si veda di Y. H. Yerushalmi: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1982.

lavori domestici, era motivo di tanta fatica. Per questo provava una gioia ancor più grande, quando le riusciva di fare qualche passeggiata con noi.”²⁹

Dopo il pensionamento del padre, i Ratzinger si trasferirono definitivamente a Traunstein, sempre in Baviera, dove avevano acquistato una casa contadina del secolo XVIII, con un ampio giardino ma bisognosa di restauri, che così il papa descrisse: „Col passare degli anni nostra madre riuscì a trasformare quella casa, inizialmente decaduta [...]. Le condizioni in cui avevamo ricevuto quella casa erano state per mio padre motivo di non poche preoccupazioni, ma per noi bambini era un paradiso, che non avremmo potuto immaginare più bello. [...] Qui dopo tanto peregrinare, avevamo finalmente trovato un posto dove ci sentivamo a casa nostra: *qui la mia memoria torna spesso riconoscente*.”³⁰

Appare significativa la *gratitudine del ricordo* che quel luogo degli affetti ha saputo rinnovare a distanza di decenni, favorendo in chi lo conserva un recupero dell'anima compensatorio di quello fisico.³¹

Anche negli scritti di Giovanni Paolo II il motivo autobiografico è ricorrente e non a caso. Esso, infatti, si confonde con le vicende storiche della patria polacca, e si mescola, dapprima come testimone poi come diretto partecipe, alle sofferenze di un intero popolo. Nei ricordi di Karol

²⁹ J. Ratzinger, *La mia vita. Autobiografia*, tr. it. Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1997, p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 20 (corsivo nostro).

³¹ Intensa la rievocazione del villaggio natale anche in una lettera che nel Natale del 1932 Angelo Giuseppe Roncalli, futuro papa Giovanni XXIII, indirizzò alla famiglia da Sofia, dove si trovava come visitatore e delegato apostolico in Bulgaria (1925-1934): “Miei cari genitori, fratelli, sorelle e tutti della famiglia, viene un'altra volta Natale e ci trova ancora riuniti tutti; dico tutti anche se io sono assente col corpo: con lo spirito, con la preghiera, con la benedizione io sono sempre con voi. [...]”. E richiamando al dovere di essere “buoni, esemplari, amorevoli” nei confronti dei più piccoli membri della famiglia, così l'arcivescovo Roncalli continuava, facendo un preciso riferimento al villaggio natale in provincia di Bergamo, *il luogo familiare*, al quale si mostra molto legato attraverso il ricordo dell'educazione ricevuta: “L'educazione che lascia tracce più profonde è sempre quella della casa. Io ho dimenticato molto di ciò che ho letto sui libri: ma ricordo ancora benissimo tutto quello che ho appreso dai genitori e dai vecchi. Per questo non cesso di amare Sotto il Monte e godo di tornarvi ogni anno. Ambiente semplice ma pieno di buoni principi, di profondi ricordi, di insegnamenti preziosi” (Lettera del 20 dicembre 1932 in Giovanni XXIII, *Lettere ai familiari*, a cura di Loris Francesco Capovilla, Milano, Mondadori, 1980, pp. 87-88).

Wojtyła colpisce il motivo frequente della perdita, esperienza di vita (*Erlebnis*) che ha segnato dolorosamente il suo vissuto sin dall'infanzia. La perdita della madre, del fratello e infine del padre compromise la solidità della sua famiglia, ma non ne intaccò il fondamento più autentico: quello identitario, domestico e culturale. Esso sopravvisse nella memoria e si rivitalizzò nella poesia, la cui forza si è rivelata decisamente superiore ad ogni evento, e che sempre rappresentò per il papa polacco uno scoglio cui ancorare la propria condizione itinerante nell'ideale, rinnovato ritorno al luogo più intimo della sua esistenza, vincendo ogni perdita familiare e di patria. Questi versi dedicati alla madre nella primavera del 1939, dove la tomba appare una metafora del grembo materno da cui si rigenera la vita, lo testimoniano:

*Sulla tua bianca tomba
sbocciano i fiori bianchi della vita.
Oh quanti anni sono già spariti
senza di te - quanti anni?*

*Sulla tua bianca tomba
ormai chiusa da anni
qualcosa sembra sollevarsi:
inesplicabile come la morte.*

*Sulla tua bianca tomba,
Madre, amore mio spento,
dal mio amore filiale
una prece:
A lei dona l'eterno riposo.³²*

La poesia sottrasse Karol Wojtyła anzitutto all'angoscia della solitudine, sentimento che emerse, nonostante la sua riservatezza, durante una conversazione col giornalista e scrittore André Frossard quando era già papa: "A vent'anni, avevo già perso tutti quelli che amavo e perfino *quelli*

³² K. Wojtyła, *Tutte le opere letterarie. Poesie, drammi e scritti sul teatro*, tr. it. Milano, Bompiani, 2001, p. 37.

che avrei potuto amare, come quella sorella maggiore che, mi hanno detto, era morta sei anni prima della mia nascita".³³ Colpisce il pensiero rivolto alla sorella mai conosciuta, a quella *possibilità d'amore* negata da una morte prematura, presenza però ravvivata e restituita dal ricordo familiare che sembra riscattare il dolore.

Va detto che per Wojtyła solo nell'orizzonte della fede in Cristo la sofferenza acquista un significato, non semplicemente consolatorio nella compartecipazione al progetto redentivo, bensì generativo, creativo: del dolore è per lui imbevuta la nuova Genesi. Citiamo come esempio queste parole pronunciate da Giobbe nel dramma omonimo scritto dal futuro papa nei primi mesi della Seconda guerra mondiale:

Ecco il dolore che forma le basi –
ecco il dolore che trasforma
e che imprime la Nuova Legge nei cuori,
come in un nuovo giorno della creazione.³⁴

Alla "notte oscura" dell'essere segue, in Wojtyła, necessariamente la luce che restituisce l'uomo all'esistenza piena.

2. La famiglia non è solo un fondamento dell'identità individuale, che ogni uomo acquista facendone parte dalla nascita. La famiglia è alla base dell'identità della comunità più ampia, e con essa non ci riferiamo a una macro-identità sociale e politica di carattere assertivo, che risulterebbe inadatta a leggere e a interpretare la complessità (disgregante) del mondo attuale, bensì a una dimensione propriamente etica, come ha richiamato Joseph Ratzinger. Il matrimonio monogamico, quale "fondamento della più ampia comunità della famiglia" (*Familiaris consortio*, 14), "struttura fondamentale della relazione tra uomo e donna" nonché "cellula nella formazione della comunità statale", ha conferito all'Europa, occidentale e orientale, il "suo volto particolare" e la "sua particolare umanità".³⁵

³³ André Frossard, Giovanni Paolo II, *"Non abbiate paura!"*, tr. it. Milano, Rusconi, 1983, p. 12 (corsivo nostro).

³⁴ K. Wojtyła, *Tutte le opere letterarie*, cit., p. 407.

³⁵ J. Ratzinger, *Europa*, cit., pp. 68-69.

Conseguentemente, osservò l'allora card. Ratzinger, "l'Europa non sarebbe più Europa, se questa cellula fondamentale del suo edificio sociale scomparisse o venisse cambiata nella sua essenza".³⁶ Questo rischio, come è noto a tutti, è di stringente attualità.

Stupisce come i ripetuti tentativi di negare la centralità e di modificare l'assetto naturale della famiglia, ignorino assunti storici e principi antropologici incontestabili. L'identità si conferma per questo un dato essenziale, sia sotto il profilo culturale sia biologico, alla luce di quella vocazione che non solo apre l'individuo al mondo, ma garantisce la continuità della specie oltre la morte, lungo le generazioni future.

Ha scritto il filosofo ceco Jan Patočka: "Muoiono i singoli ma la stirpe umana si conserva attraverso la continuità che permane al di là della scomparsa delle generazioni". L'uomo in questo modo "partecipa all'ordine divino".³⁷ Questa partecipazione, che presuppone certamente una conformazione a quell'ordine superiore animato dalla forza generativa dell'amore, si misura anche con il dolore, la fatica, il lavoro ("un lavoro che non disgreghi mai la famiglia, ma la promuova nella sua compattezza e stabilità": *Familiaris consortio*, 26), cioè in quelle condizioni esistenziali che conservano la vita umana grazie alla prospettiva della morte.³⁸ La morte, infatti, come la vita attiva, esercita sull'essere umano una fascinazione che lo sottrae all'individualismo incitandolo all'altruità, lo libera dall'isolamento indirizzandolo alla Trascendenza, a un fine ulteriore. Questa "condizione mortale" dell'uomo è "irrevocabile", e – osserva Patočka – anche nella fase "pre-istorica", antecedente alle grandi trasformazioni impresses all'umanità dalla scrittura, dagli imperi e dalla Redenzione, è esistito "qualcosa di superiore" nel rapporto tra "l'uomo e l'oscuro regno della morte", una sorta di legame che ha coinvolto – oltre ogni egoistica singolarità – "tutti coloro che sono legati da un vincolo di filiazione".³⁹

Questa speciale relazione che comprende, e nello stesso tempo supera, la morte, si sviluppa anzitutto all'interno della famiglia, nel riconoscimento

³⁶ *Ibid.*, p. 69.

³⁷ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. Torino, Einaudi, 2008, p. 22.

³⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁹ *Ibid.*, p. 26.

reciproco dei suoi membri attorno a valori e memorie comuni, perché il ricordo familiare fa continuare, oltre l'esistenza terrena, l'essere-per-l'altro fondato sull'amore coniugale e filiale (ricordiamo presso i romani il culto dei *lares familiares*, gli antenati). Nei figli, poi, esso assume i contenuti di un debito generativo che chi sopravvive avverte verso chi l'ha preceduto e l'ha generato.⁴⁰

Ogni individuo, come membro di una famiglia, si sente ancora oggi l'anello vitale di una "catena dell'accettazione", poiché non è solo concepito ma "accolto" e "dipendente" dalle cure degli altri suoi componenti.⁴¹ L'accudimento responsabile dei genitori verso i figli cambia di direzione col passare degli anni, e il ricordo dei padri e delle madri, dopo la loro morte (la sopravvivenza degli affetti), viene a sua volta accolto e custodito dalle generazioni più giovani per conservare e incrementare una memoria familiare condivisa. Questo "senso della vita", accettato perché "già dato e prescritto", appartiene alle società tradizionali, ed è maturato all'interno della famiglia, originando lo sviluppo della vita politica ed economica nonché di quello spirito di libertà – ad esse strettamente connaturato – che ha dato inizio alla storia.⁴² Questa stessa libertà, che si fonda sulla responsabilità delle azioni del presente nella prospettiva di un'immortalità futura, trasforma la "catena dell'accettazione", che lega le generazioni, in una *catena del dono* che si apre a una vocazione più ampia, trascendente. E se la "trascendenza è il carattere originario della vita",⁴³ *l'identità individuale e comunitaria*, quando è autenticamente generativa, supera i confini biologico-parentali e diviene un concetto autenticamente fecondo, aperto all'altruità come termine di confronto, compensazione e arricchimento, e non è certo – come è stato scritto – una "parola avvelenata [...] perché promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo; perché fa

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴² *Ibid.*, p. 43. Citiamo dalla *Familiaris Consortio* (4): "la storia non è semplicemente un progresso necessario verso il meglio, bensì un evento di libertà, ed anzi un combattimento fra libertà che si oppongono fra loro, cioè, secondo la nota espressione di san Agostino, un conflitto, fra due amori: l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé, e l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio (cfr. S. Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 28)".

⁴³ J. Patocka, *op. cit.*, p. 55.

passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione", affermando infine che l'identità è "un mito, un grande mito del nostro tempo".⁴⁴

La critica all'identità, come abbiamo osservato all'inizio, è spesso correlata al tema della natura umana, la cui certezza e identificabilità sono messe in discussione. Se la natura umana è ritenuta "fluida", aperta a nuove riformulazioni, come il risultato temporaneo di una naturalizzazione dei costumi propri di un gruppo sociale, anche la famiglia è da taluni ridotta a un "concetto culturale", perciò relativo, indefinito, inclusivo delle forme più disparate, partendo dal presupposto che è l'uomo a decidere cosa sia una famiglia sulla base della propria appartenenza etnica e religiosa, come delle proprie scelte personali. È il caso della poliginia e della poliandria nell'Africa sub-sahariana o in Asia, consuetudini "famigliari" aventi – spiegano gli antropologi culturali – precise implicazioni economiche. La loro stabilità si spiega con la necessità di coltivare i terreni e di conservare intatta l'eredità comune, non necessitando perciò del valore dell'indissolubilità della famiglia monogamica, come previsto dalla religione cattolica. Anche se queste "famiglie" non si fondano sul matrimonio – viene perciò sottolineato – i loro membri non si allontanano dai terreni coltivati.⁴⁵

La diversità culturale è certamente un dato oggettivo e acquisito. Non comprendiamo però come i dati etnografici possano essere utilizzati – come talvolta avviene – per contestare infine il modello della famiglia cristiana. In quello che possiamo definire il *relativismo militante* (ben lontano da una corretta visione pluralistica) non è difficile scorgere un'intolleranza esplicita verso la dottrina sociale della Chiesa e i suoi fondamenti teologici e scritturali. Ha ricordato giustamente il filosofo Vittorio Possenti: „Pluralismo e relativismo, di per sé non sono la stessa cosa. Pluralismo diventa relativismo quando si ritiene che ogni elemento della pluralità valga come qualunque altro, quando ad esempio ogni modello di famiglia è

⁴⁴ F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma- Bari, Laterza, 2010, pp. XI-XII.

⁴⁵ Id., *Contro natura*, capp. 12-13. Ne consegue, da parte dell'autore del libro, la messa in discussione del modello occidentale di famiglia e la critica rivolta al suo sostegno da parte del papa e del magistero della Chiesa.

considerato di pari valore. [...] Non possiamo accontentarci di porre uno accanto all'altro i modelli di convivenza, o i differenti costumi, se non li rapportiamo ad un'intuizione sullo sviluppo dell'essere umano."⁴⁶

Senza perciò una visione complessiva dell'uomo, che non può non tener conto della sua creaturalità, il rischio è quello di cadere in un "fondamentalismo del mero fatto".⁴⁷ L'uomo non è certamente una fattualità, ma un progetto.

Occorre però distinguere l'antropologia culturale dall'antropologia cui fa riferimento il magistero della Chiesa, che è un discorso globale sull'uomo creato da Dio, nella prospettiva della sua salvezza. La "famiglia naturale" è il modello antropologico che più risponde a una concezione, quella cristiana, che non è solamente culturale,⁴⁸ anche se in tutte le culture, compito primario delle forme famigliari o claniche è la continuità della specie e l'educazione della prole all'autonomia. Nella famiglia cristiana il fondamento è l'incontro d'amore di un uomo e di una donna, perfezionato dal sacramento che conferisce loro un preciso mandato etico: il dono della propria umanità.

Quello che oggi sembra mancare, o che forse non è accolto proprio in nome del relativismo, è *un concetto comune di natura umana*. Il card. Gianfranco Ravasi è recentemente intervenuto sul tema, ricordando che viviamo un'epoca di frantumazione dei fondamenti metafisici ed etici, in cui la secolarizzazione ha promosso indirizzi morali basati sul "consenso sociale e sull'utile per sé o per molti", e dove il multiculturalismo ha sviluppato anche un pluralismo etico. Da ciò è derivata una scontata quanto pericolosa assuefazione a modelli "esistenziali e comportamentali" "mobili", ben lontani non solo dai contenuti della morale cristiana ma anche dalle categorie della ragion pratica kantiana.⁴⁹

Ravasi non esita a definire questo fenomeno con un termine assai appropriato: "deriva". La soluzione – scrive il cardinale – potrebbe essere

⁴⁶ Possenti: il 'mero fatto' può diventare fondamentalismo, intervista a cura di A. Galli, "Avvenire", 21 febbraio 2008.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Si veda L. Scaraffia, *Se l'antropologo inciampa sul Papa*, "Avvenire", 21 febbraio 2008.

⁴⁹ G. Ravasi, *Il difficile viaggio nella natura umana*, "Il Sole-24 Ore, Domenica", 26 aprile 2015.

rappresentata dalla creazione di un modello fondato sulla dignità della persona nella relazione con il prossimo, nella gratuità del dono di sé, "essendo la natura umana non monadica ma dialogica, non cellulare ma organica, non solipsistica ma comunionale".⁵⁰

3. Senza dubbio la prospettiva filosofica di impostazione personalista richiamata da Ravasi costituisce una soluzione, ma vorremmo tornare, in una prospettiva più nettamente antropologica, al nucleo centrale della nostra riflessione: l'identità nel suo significato originario, così come risulta configurata dalla famiglia o meglio, come viene definita dalla generatività (non esclusivamente biologica, anche morale) della coppia. Non è forse l'amore donativo dei coniugi che, dando inizio o accogliendo una nuova vita, trasforma la "natura umana" in un fatto straordinario, dal momento che *"è la famiglia il luogo in cui ogni uomo si rivela nella sua unicità e irripetibilità"*⁵¹ e dunque nella sua identità?

Giovanni Paolo II ha definito la famiglia "realtà umana per eccellenza", la cui realizzazione passa necessariamente attraverso quella dei suoi membri, nella comprensione piena "della sua essenza e del suo senso".⁵² La dimensione sociale di questa realizzazione è, nella sua pienezza, comunitaria. In tale prospettiva si inserisce infatti il "generare umano", dove la trasmissione della vita si perfeziona in una "comunione" edificata sull'amore, sul rispetto e la cooperazione tra le persone, che dal nucleo domestico si estende al gruppo sociale più ampio, sviluppando l'identità particolare.

La nascita individuale costituisce un fatto unico, sia personale sia comunitario. Il piccolo spazio donato a chi viene al mondo, nel quale egli stesso diventa "dono" (perché Dio lo ha "voluto per se stesso": Costituzione *Gaudium et Spes*, 24), è il *luogo autentico del suo inizio*, dove ogni

⁵⁰ *Ibid.* Il card. Ravasi ricorda che questa è la proposta di pensatori come Lévinas, Mounier, Ricoeur, Buber.

⁵¹ K. Wojtyła, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, tr. it. Milano, Leonardo, 1995, p. 198.

⁵² *Ibid.*, p. 197.

persona “cerca la realizzazione di quella verità su di sé”,⁵³ che si esprimerà successivamente, durante la crescita, in una rete di relazioni che completeranno la sua identità.⁵⁴ Il dono di sé appare così il vero fondamento aggregante e identitario per ogni uomo che si apre al mondo, in una “dimensione extrautilitaristica dell’agire e dell’esistere”.⁵⁵ Il dono è un gesto che non obbliga alla relazione ma accomuna i membri di un gruppo, che sviluppa e rafforza la loro identità, e apre i singoli alla comunità, *dischiudendoli al mondo*, sulla base di valori condivisi che formeranno un “ordine dell’amore”.⁵⁶

La famiglia, in questa *apertura*, si conferma il *luogo dell’identità*, perché è il *luogo originario*, in cui l’uomo, nascendo, viene al mondo (diventa *essere-nel-mondo*, per dirla con Heidegger), dove si verifica l’evento che dischiude il suo esser-ci sulla terra, all’interno della *cornice luminosa della creazione*. Nella famiglia, luogo in cui si incarna e cresce la nuova vita, l’uomo, nascendo, incontra per la prima volta, fisicamente, *la luce del mondo*⁵⁷ che lo investe per *s-velargli* la verità sull’essere e mostrargli progressivamente *il suo luogo*, nel quale è chiamato a esistere e radicarsi.⁵⁸ In quel luogo egli fa il proprio ingresso nell’esser-ci, rivelando a se stesso la condizione più intima e necessaria – quella esistenziale – che gli permetterà di prendere coscienza del tutto e del Mistero.

Questo luogo, analogamente ad altri luoghi, come già aveva intuito Aristotele, *non è necessariamente un luogo fisico* e si potrebbe persino dubitare della sua reale esistenza.⁵⁹ Il luogo, infatti, è soprattutto il “dove” possibile dell’esser-ci, quel “limite” necessario non solo all’esistenza fisica degli

⁵³ *Ibid.*, p. 199.

⁵⁴ «Il “luogo” unico, che rende possibile questa donazione secondo l’intera sua verità, è il matrimonio, ossia il patto di amore coniugale o scelta cosciente e libera, con la quale l’uomo e la donna accolgono l’intima comunità di vita e d’amore, voluta da Dio stesso (cfr. *Gaudium et Spes*, 48), che solo in questa luce manifesta il suo vero significato» (*Familiaris consortio*, 11).

⁵⁵ K. Wojtyła, *Perché l’uomo*, cit., p. 206.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Non neghiamo un ideale rinvio ai passi di Giovanni, 8,12; 12, 46.

⁵⁸ La radice indoeuropea di *physis*, “natura”, è *bhu*, “essere”, associata a *bha*: “luce”.

⁵⁹ Aristotele, *Fisica*, IV 4 210 a (ed. italiana a cura di L. Ruggiu sotto la direzione di G. Reale, Milano, Rusconi, 1995, p. 163)

enti,⁶⁰ ma alla consapevolezza dell'umano, che, lontana da astrazioni concettuali, supera infine quello stesso limite, perché all'interno di esso la natura umana disvela l'essere nella libertà e indirizza ciascuno di noi alla vita. Il *luogo dell'umano*⁶¹ definisce così, grazie alla sua permeabilità con l'intera creazione, la nostra stessa vocazione alla vita.

Helmuth Plessner ha scritto come il limite favorisca nell'essere vivente la "comunicazione in virtù di una limitazione"; diversamente, nell'oggetto inanimato, come una pietra, il limite è una chiusura, perché non apre all'alterità ciò che non ha vita.⁶² L'uomo invece, per il principio creativo, è animato sin dalla nascita da una tendenza a espandersi, oltre i limiti, rendendo precario ogni equilibrio. Per questo Plessner ha definito l'uomo stesso un "luogo utopico" (*utopischer Standort*),⁶³ perché ogni traguardo risulta infine temporaneo ed egli trascende, nel dubbio che lo anima, la realtà che lo circonda. Questo però può rendere l'apertura al mondo anche problematica: un'esistenza resa precaria dalla ricerca continua necessita perciò della funzione rassicurante della famiglia, *luogo reale che preserva dallo spaesamento*.

La condizione familiare non vincola l'uomo a un luogo o a uno *status*. Il luogo della sua origine, dove ha avuto inizio la sua avventura nel mondo, è una base di partenza. Dobbiamo considerarlo perciò un fondamento, non un ostacolo. La famiglia non è l'anello biologico di una catena evolutiva nella "storia della vita", che solo la coscienza umana può infrangere,⁶⁴ ma *costituisce un centro*, senza il quale l'uomo non possiede una visione globale della sua stessa natura, delle sue potenzialità, nell'adesione a un progetto più alto. La famiglia si propone infine di far venire meno gli impulsi, attraverso quel processo di "esonero", secondo l'espressione di Arnold

⁶⁰ *Ibid.*, IV 4 212 a 5 (ed. cit, p. 175)

⁶¹ L'uomo è in sostanza luogo egli stesso nel disvelamento dell'essere: M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, tr. it. Milano, Adelphi, 2001, p. 54.

⁶² H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2006, pp. 126-132

⁶³ *Ibid.*, pp. 366-368.

⁶⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. Milano, Corbaccio, 1936, p. 173.

Gehlen (*Entlastung*),⁶⁵ che dalla natura porta alla cultura pur non ignorando le basi biologiche e comportamentali dell'essere umano. Allo stesso tempo la famiglia non rappresenta solo una "finzione culturale", perché in essa non tutti gli istinti sono repressi, nonostante che negli uomini agisca il "freno" dello "spirito", secondo la nota concezione antropologica di Max Scheler.⁶⁶ Infatti, la vitale, amorosa gratuità delle relazioni all'interno del gruppo familiare, l'assoluta dedizione dei genitori verso la prole, non sono forse una risposta immediata ai bisogni primari dei suoi membri? E la famiglia non appare per questo un potente centro diffusivo della vita?⁶⁷ Su queste emergenze e il loro superamento, come sulle trasformazioni della cosiddetta "sfera istintiva", si edifica la personalità di ogni uomo.⁶⁸

A coloro che affermano che la famiglia è un'istituzione essenzialmente culturale, non l'espressione di relazioni autentiche, per cui la tendenza a fissare dei legami famigliari è del tutto secondaria, tanto che la stessa divisione dei ruoli tra i due sessi andrebbe rifiutata, rispondiamo allora con le parole non di un teologo, bensì dell'etologo e biologo Irenäus Eibl-Eibesfeldt, allievo di Konrad Lorenz, che ha scritto: "L'amore romantico non è solo un'invenzione dell'età moderna. L'uomo è biologicamente predisposto a un rapporto durevole".⁶⁹

4. Concludendo, la famiglia *tradizionale*, alla quale si ispira la famiglia cristiana, non è una "struttura" *facoltativa*. La maternità, che alla famiglia è *naturaliter* correlata, non è solo un "fatto culturale", come hanno suggerito certe analisi etnografiche o storiografiche.⁷⁰ La prospettiva ideologica o

⁶⁵ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di Vallori Rasini, tr. it. Milano-Udine, Mimesis, 2010, p. 67.

⁶⁶ Su Scheler e il concetto di "apertura" dell'uomo al mondo, cfr. il suo saggio *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, O. Reischl, 1928, p. 48.

⁶⁷ "La vita appare nella sua totalità un'onda immensa che si propaga a partire dal centro". H. Bergson, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁸ "La nostra personalità germoglia, cresce, matura ininterrottamente" (*Ibid.*, p. 14). Per una riflessione globale sull'uomo e le sue potenzialità rimandiamo all'opera di Lucian Blaga: *Aspecte antropologice*, Timișoara, Editura Facla, 1976.

⁶⁹ I. Eibl-Eibesfeldt, *op. cit.*, p. 168.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 119-120. Eibl-Eibesfeldt critica in particolare alcune affermazioni dell'antropologa Margareth Mead sulla maternità e la cura dei figli a Samoa, e quanto scrisse lo storico Philippe Ariés sulla visione dell'infanzia in Occidente nell'Età moderna.

l'approccio relativistico sembrano ignorare un dato del comportamento umano, e cioè che "grazie ad adattamenti filogenetici, l'uomo è predisposto al rapporto matrimoniale e alla vita familiare".⁷¹

Tutto questo avviene perché la cultura completa ma non sostituisce la natura, e – come ha affermato la costituzione *Gaudium et spes* (14,1) – l'uomo quale "unità di anima e di corpo" "sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale [...]". Ciò avviene nella consapevolezza della sua condizione teomorfica, fondamento ultimo dell'identità umana,⁷² come nella responsabilità della trasmissione e della difesa della vita che all'interno della famiglia si realizza e si perfeziona.⁷³

⁷¹ *Ibid.*, p. 120. Un tratto peculiare, che assieme alla cura della prole come alla specializzazione dei ruoli nei due sessi – ricorda Eibl-Eibesfeldt –, accomuna l'uomo ai mammiferi, con la differenza che nell'essere umano, essendo egli partorito ad uno "stadio di sviluppo assai incompleto", è particolarmente accentuato (*ibidem*). Non sorprenda lo sviluppo etico di considerazioni biologico-comportamentali. Nel discorso conclusivo al Simposio *Fede cristiana e teoria dell'evoluzione* (26 aprile 1985), Giovanni Paolo II richiamò sul fatto che «una fede rettamente compresa nella creazione e un insegnamento rettamente inteso dell'evoluzione non creano ostacoli. [...] L'evoluzione suppone la creazione, anzi la creazione si pone nella luce dell'evoluzione come un avvenimento che si estende nel tempo, come una "creatio" continua» (cit. in E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. Vol. I: Fondamenti ed etica biomedica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 118).

⁷² Ciò nella visione non di una concezione di sé esclusiva ed escludente, ma di uguaglianza all'altro, che apre perciò alla relazione nell'unicità creaturale di ogni persona. Si veda sul tema P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. Milano, Jaca Book, 1993.

⁷³ Dovere "per il quale gli sposi sono liberi e responsabili collaboratori di Dio creatore" (*Humanae vitae*, 1).

Correspondența personală a primului episcop greco-catolic de Oradea, Moise Dragoși (1777-1787)

Tiberiu Alexandru Ciorba¹

Rezumat. Documentele, tratatele, titlurile oficiale, transmit adevărul istoric, însă corespondența unei persoane ne dezvăluie trăsături de caracter și personalitatea unui individ. Analiza epistolarului unei personalități lasă, întotdeauna, urmele implicării subiective din partea cercetătorului; corespondența descoperă nuanțe, implicări afective, patternuri în raționament și reacții comportamentale, de aceea, la sfârșit, se descoperă, nu o personalitate, ci „omul”. Datele extrase din analiza corespondenței lui Moise Dragoși ne poate furniza informații noi, necesare pentru a înțelege trecutul. În cazul de față, noțiunea de familie este importantă, încorporând în definiția sa un spectru larg de valori generate nu de legătura de sânge, ci de respect mutual, cultură și credință.

Keywords: *Biserica Greco-Catolică, episcop, epistolar, familie, Moise Dragoși.*

Familia creștină reprezintă un concept cât se poate de complex, având valențe profunde la nivelul mentalității societății. Analiza aceasta dorește să prezinte un alt tip de familie. O relație bazată nu pe legături de sânge sau de rudenie, ci pe moralitate, cultură, spiritualitate și credință. Cercetarea aceasta se referă la un moment important în istoria Bisericii Greco-Catolice din Bihor și anume la perioada de păstorire a primului episcop Moise Dragoși. Este vorba despre unitatea dintre păstor și credincioșii lui. Consider că acest tip de familie este la fel de important și pregnant ca celălalt, chiar mai semnificativ, deoarece credința și spiritualitatea, mai ales

¹ Muzeul Țării Crișurilor.

pentru spațiul românesc, întotdeauna au reprezentat un *axis mundi*. Soția episcopului este Biserica, copiii sunt enoriașii din întreaga dieceză. În cadrul relației biserice–comunitate se pot reconstitui variabilele componente umane ale parohiei și comunității. Comunitatea proiectată la biserică, se autodefiniște în mod diferit, încorporând conotații: civile, confesionale, morale, sociale².

Episcopia Română Unită din spațiul nostru a avut un traseu interesant din punct de vedere al evoluției sale în comparație cu alte părți din Transilvania. Secolul al XVIII-lea a reprezentat o perioadă tulburată de conflicte, atât confesionale cât și politice (revolta lui Francisc Rakoczi al II-lea, anchetele comitatense și divergențele cu Biserica ortodoxă din Arad în frunte cu episcopii sârbi), care au încetinit cristalizarea ritului greco-catolic în spațiul bihorean. Mai mult decât atât, problemele au fost și de ordin jurisdicțional în ceea ce privește structura propriu-zisă a episcopiei, ele fiind rezolvate de abia după anul 1777, când sunt trasate granițele diecezei.

Cercetarea de față dorește să ofere o perspectivă diferită asupra acestei perioade, una centrată nu pe "imaginea de ansamblu", ci focalizată pe "nuanțele" ce formează imaginea. Analiza aceasta prezintă corespondența personală a episcopului Dragoși, dorește să prezinte omul din spatele titlului ecleziastic.

Tendința aceasta de a ne apropia de personalitatea istorică, fie dacă este una politică, bisericească sau culturală, este de multe ori dată la o parte de mulți istorici sub pretextul că ar produce un nivel ridicat de subiectivitate în ochii și pana celui care cercetează. Ideea este preluată din istoriografia pozitivistă, a istoricilor precum Durkheim sau von Ranke, care utilizau metafora: istoricul trebuie să privească lumea de departe, cu ochi reci, dintr-un turn de fildeș, dacă vrea să prezinte argumente verosimile și legitime. Totuși, tind să cred că și subiectivitatea are rolul ei (utilizată într-un mod controlat), apropiindu-ne de om, de persoană, putem înțelege mult mai bine firul întâmplărilor. Până la urmă, precum spunea marele istoric Marc Bloch, istoria nu este decât povestea omului. Cea mai importantă întrebare pentru un istoric nu este *când* sau *unde*, ci *de ce*. Acest *de ce* ne permite să înțelegem trecutul și prin extensie, pe noi înșine.

² Doru Radosav, *Sentimentul religios la români*, editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 199.

Perioada episcopului Dragoși este una puțin studiată de specialiști, din mai multe motive; este o perioadă confuză din punct de vedere al surselor, o perioadă de cristalizare a episcopiei și întortocheată din punct de vedere al întâmplărilor. În fond cine a fost Moise Dragoși? Care erau calitățile lui, ideile lui și nivelul său cultural? Răspunsurile la asemenea întrebări ne-ar putea conduce la o înțelegere mai bună a acelor timpuri.

Scrisorile acestea reprezintă o sursă inedită de informații, care ar putea pune în ordine problemele legate de această perioadă. Vom putea înțelege, spre exemplu, de ce a fost ales Moise Dragoși și nu altul. Vom putea ști de ce noua episcopie Greco-catolică a reușit, în nici un deceniu, să se consolideze și să pună bazele sistemului de învățământ bihorean. Orice corespondență poate ilustra numeroase calități, dar și defecte ale autorului. Poate reprezenta un indiciu pentru alegerile pe care le ia. Până la urmă reprezintă o parte cât se poate de personală a omului.

În prezent, scrisorile ce s-au mai păstrat din perioada episcopului Dragoși sunt împărțite în două inventare (m.s. rom. 489, m.s.rom. 550). Au făcut parte dintr-o colecție cu un număr mare de tomuri (peste 60). Acestea s-au păstrat la Oradea timp de aproape un veac și jumătate, până în anul 1950, când au fost transportate la filiala din Cluj-Napoca a Bibliotecii Academiei Române³. În fapt, după anul 1948, când Biserica Greco-catolică a fost interzisă, arhivele episcopale au trecut la Biserica Ortodoxă. De aici sunt preluate și duse la Cluj, unde se găsesc și astăzi. Majoritatea documentelor din perioada lui Moise Dragoși au aparținut cărturarului Samuil Micu. Aceste tomuri rămân importante prin faptul că există, fiind între puținele cărți ce ni s-au păstrat din biblioteca cărturarului luminist, știut fiind faptul că după moartea sa puținele lucruri rămase au fost vândute pentru plata unor datorii ⁴.

Analiza se focalizează pe mai multe direcții. În primul rând aspectul lingvistic este unul foarte important. Diferitele limbi utilizate spun multe legat de nivelul său personal de cultură. Din ceea ce am găsit până acum,

³ Florin Dudaș, *Românii din Oradea în epoca luminilor*, Inspectoratul pentru Cultură al județului Bihor, Oradea, 1996, p.48.

⁴ *Ibidem*, p.49.

episcopul în corespondența sa utilizează, atât limba latină cât și limba maghiară, alfabetul latin dar și cel chirilic. Sunt 5 exemple în care se scrie cu litere chirilice. La Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale sunt păstrate în continuare scrisori cu caracter administrativ din perioada episcopului Dragoși. Acestea nu sunt luate în considerare, deoarece nu țin de corespondență personală. Ele sunt scrisori cu sentințe în ceea ce privește anumite dispute sociale locale (probleme de căsătorie, probleme pecuniare). Multe sunt scrise cu litere chirilice și atestă faptul că episcopul știa să utilizeze acest tip de alfabet. O întrebare foarte importantă la care am reușit să răspund a fost dacă își scria propriile scrisori sau dacă el numai se semna, un fapt destul de des întâlnit la numeroase oficialități. Analiza paleografică a textelor indică faptul că majoritatea erau scrise de secretarul lui, dar un număr semnificativ sunt scrise de el însuși. Singurul mod prin care am putut identifica scrisul episcopului de Oradea a fost pornind de la semnătura sa. Ductul său este unul specific, ce se diferențiază foarte ușor de scrisul secretarului. Forma literelor este mult mai proeminentă, iar scrisul în sine este mult mai larg. Nu este foarte ordonat sau caligrafic în comparație cu alte persoane, dar demonstrează că era o persoană ce își putea organiza cancelaria. Cerneala este de asemenea specifică. Utilizează, pe tot parcursul păstoririi sale, același tip de cerneală, unul de culoare maro deschis. Este ușor de sesizat diferențele de nuanțe. În multe texte, în care doar se semnează, culoarea este diferită, dar semnătura sa păstrează aceeași nuanță. Este important de menționat că avem prezente texte atât în latină cât și în maghiară sau chirilică, toate scrise de mâna episcopului Dragoși, ele demonstrând calitatea sa de poliglot, de un om pus în situația de a se descurca într-o lume multiculturală. Din punct de vedere teritorial Eparhia includea comitatele Bihor, Bekes, Csongrad, Arad, Cenad și Banatul Timișan, un teritoriu care coincide cu cel al diecezei catolice de rit latin.⁵ Rostul unui episcop într-o astfel de zonă era să stabilească linii de comunicare cu fiecare grup etnic sau confesional, deoarece prin dialog se putea ajunge la o pace comună. Tot așa, un tată are grijă de toți copiii lui, fiecare având unicitatea sa. Încearcă să descopere căi prin care legătura dintre bihoreni să fie cât mai solidă, subliniind virtuțile creștinești, pe tot

⁵ Raimond Rudolf Salanschi, *Din istoria Eparhiei Greco-catolice de Oradea. Geneză, Integrare și Devenire*, Academia Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 2014, p.163.

parcursul vieții lui. Totalul scrisorilor analizate până acum, sunt în jurul cifrei de 140. Din acestea, aproximativ 41 provin de la episcop. Un sfert din ele sunt scrise de Moise Dragoși. Numărul nu este foarte ridicat, dar acesta demonstrează că episcopul Dragoși era cât se poate de activ, atât în ceea ce privește datoriile sale ca episcop, dar și ca om de cultură.

Această microanaliză promite o sistematizare a altor tipuri de surse. A existat de mult o dispută istoriografică în ceea ce privește originea anumitor cărți sau tratate care au rămas nesemnate. O astfel de lucrare este *De ortu, progressu nationem Valahico*, un tratat despre istoria poporului român, care atestă originea latină a românilor, aducând argumente istorice solide. Unii istorici au fost de părere că autorul a fost Samuil Micu, alții sunt de părere că este vorba de Moise Dragoși sau de alt cărturar din a doua jumătate al secolului al XVIII-lea. Luând manuscrisul original, prin comparație am putea afla dacă episcopul de Oradea ar fi avut un anumit rol în crearea acestei lucrări. Cunosând ductul și caligrafia lui, vom putea stabili (în corelație cu alte informații) care este adevăratul autor sau persoana care a adus cele mai multe contribuții, deoarece de multe ori, în ceea ce privește tratatele de acest tip, avem de-a face cu mai mulți autori.

Scrisorile provin atât din spațiile atât locale cât și din internaționale; Ungaria, Italia, Germania, Austria. Statistica acestora ne creionează o hartă impresionantă a locațiilor și țărilor îndepărtate cu care episcopul Dragoși a întreținut legături. Acest aspect subliniază două idei importante: în primul rând, ca dieceză, episcopia de Oradea, chiar dacă se afla într-o perioadă de cristalizare, era cât se poate de activă, iar în al doilea rând se subliniază respectul față Moise Dragoși, care era privit ca un om de cultură. Din punct de vedere local, el corespundează atât cu cei *mici* cât și cu cei *mari*. Scrisorile provin din orașe și sate precum; Mișca, Alejd, Tileagd, Sibiu, Cluj, Blaj, Arad, Timișoara, Zlatna, Târgu Mureș, Marghita sau Ținutul Secuiesc. Observăm că nu toate sunt centre importante, ci că unele sunt mai mult sate. În fiecare din aceste locații episcopul avea câte un apropiat (fie preot, funcționar sau cărturar), o persoană care îi trimitea câteodată o urare, sau îi prezenta ultimele noutăți importante din oraș⁶. A fost un gospodar bun, urmărind să mențină legături cu oameni provenind din toate păturile

⁶ Biblioteca Academiei Romane, filiala Cluj-Napoca, *fond Blaj; Corespondența Episcopului Moise Dragoși*, ms. rom. 550, pp.28-29.

sociale. În ceea ce privește scrisorile care veneau din străinătate, majoritatea provin din spațiul austriac sau cel maghiar; Pesta, Bratislava, Buda, Bichiș, Caloce, Karoy, Lechovici Viena, Roma. Cele mai multe vin de la Viena; din totalul scrisorilor, care cum am spus, ajung în jurul cifrei de 140, 40 provin de aici. Dintre cei cu care discuta, pe lângă probleme organizatorice, dialoga cu diferiți episcopi (Adam de Caloce⁷, arhiepiscopul de Viena Christof Anton von Migazzi, devenit mai apoi cardinal⁸), de asemenea și nobili precum principele Iosif Bathiany, devenit și el cardinal⁹. Una dintre cele mai cunoscute persoane de care știm cu siguranță, că a avut legături amicale, a fost Adam Kollar. Acesta a fost șeful Bibliotecii Imperiale de la Viena și a ajutat-o pe împărăteasa Maria Tereza în elaborarea documentului *Ratio educationis*(1777) care a ajutat spațiul transilvănean. Acesta a prins așa de mare dragoste pentru limba și poporul român, încât îl ruga pe episcop să-l învelească cât mai des cu scrisori în limba românească¹⁰. Kollar care era considerat părintele etnologiei, era de asemenea un poliglot. Din păcate, scrisorile acestea nu se mai găsesc astăzi sau cel puțin în fondurile unde ar trebui să fie nu au fost identificate. Singurele informații care mai sunt disponibile sunt prezente în cadrul cercetărilor unor istorici precum Ștefan Tășiedan, Iacob Radu sau Ioan Ardeleanu. Iosif Baztapich a fost șeful Seminarului greco-catolic Sfânta Barbara de la Viena. Nu se afla în relațiile cele mai bune cu Dragoși, dar cu toate acestea îl respecta. Se mai păstrează o scrisoare în care îl denumeste pe Moise drept alumn al seminarului¹¹. Documentul este foarte important, deoarece nu se știa cu siguranță traseul educațional pe care l-a avut. Știm din sursele oferite de Iacob Radu că a studiat, până în jurul anului 1750, la Oradea, dar mai departe s-au oferit doar presupuneri. Cel puțin acum avem o sursă cât de cât stabilă, de la care putem porni pentru a cerceta în continuare trecutul său.

Este important de reținut că episcopul de Oradea nu intra în contact doar cu gânditori străini; ne este oferită o imagine a cărturarilor români din

⁷ *Ibidem*, pp. 45-46.

⁸ *Ibidem*, ms. rom. 489, p. 100.

⁹ *Ibidem*, pp. 50-51.

¹⁰ Vasile Bolca, *Lupta episcopului Moise Dragoș pentru înființarea școlii de normă (preparandiei) din Oradea*, în *Vestitorului*, nr. 10/1934, 15 mai, p. 2.

¹¹ B.A.R., *ibidem*, ms. rom 489, pp. 3-4.

perioada respectivă, mai ales din zona Bihorului, oameni care au sprijinit cultura română prin munca lor. Gheroghe Farkas a fost unul dintre canonicii erudiți de la Oradea. Biblioteca sa conținea, cu precădere, scrieri teologice. Lectura l-a îndrumat pe tărâmul scrisului, elaborând: o traducere în limba română a *Psalmilor lui David*, *Istoria ecleziastică a Vechiului și Noului Testament*, *Comentarii la Noul Testament*, *Dizertație despre Ciclul Pascal*. Ultima dintre acestea se pare că a fost și tipărită¹². De la el cel puțin două scrisori conțin semnătura lui¹³. Nichita Horvat a studiat la Oradea și a fost paroh în Beliu. În anul 1777, în urma întemeierii episcopiei, a fost numit canonic, ajungând unul dintre colaboratorii învățați ai lui Moise Dragoși; s-a aflat în același timp și în relații apropiate cu Samuil Micu. A tipărit două cărți, *Sermo, seu Verum seculum* în anul 1786 și *Poslania* în 1787¹⁴. Nu în ultimul rând, un alt exemplu este Iacob Aron. Acesta a fost ardelean moț, originar din Roșia Abrudului, a făcut parte și el din generația lui Samuil Micu și din primele serii de tineri romani care și-au desăvârșit studiile la Roma. A fost, un timp, profesor în Hațeg și, apoi, prefect de studii la Viena. La Oradea a activat între 1777-1788. De la el se mai păstrează doua tomuri *Memoriale Iacobi Aaron* și *Inscriptiones Dacicae*¹⁵. A făcut parte dintre canonicii aduși la Oradea pentru administrarea noii eparhii.¹⁶ Nu în ultimul rând, unul dintre cei mai importanți teologi și cărturari cu care Moise Dragoși avea legături a fost Samuil Micu¹⁷. El a fost nepotul episcopului Greco-catolic Inocenție Micu. A studiat la Blaj și la Viena și a adus numeroase contribuții culturale. Dintre creațiile lui contemporane cu episcopul de Oradea putem aminti *Cartea de rugăciuni pentru evlavie a omului creștin* (1779), *Disertație canonică de matrimonio juxta disciplinam Graecae Orientalis Ecclesiae* (1781), *Disertație de juniis Graecae Orientalis Ecclesiae* (1782) sau *Propovendia sau învățăături la îngropăciunea oamenilor morți* (1784). Desigur acestea sunt câteva exemple, Samuil Micu fiind unul dintre cei mai mari cărturari români ai secolului

¹² Florian Dudaș, *op.cit.*, p.86.

¹³ B.A.R., *ibidem*, ms. rom. 489, pp.31-32.

¹⁴ Florian Dudaș, *ibidem*, pp.82-83.

¹⁵ *Ibidem*, p.85.

¹⁶ B.A.R., *ibidem*, ms. rom. 550, pp.47-48.

¹⁷ *Ibidem*, ms. rom. 489, p. 48, pp.115-116.

XVIII. Se pare că Moise Dragosi era unul din patronii săi, scrisoarea lui Micu provenind din Viena, pe vremea când încă studia la Seminarul Sfânta Barbara. Toți românii cu care intră în contact, fie că erau mari gânditori sau simpli parohi și funcționari, cunoșteau latina la un nivel bun, pentru a putea citi și scrie. Astfel, se observă implicit succesele Bisericii Greco-catolice din punct de vedere cultural, antrenând tinerii români și deschizându-le calea spre universul intelectual.

Correspondența episcopului Dragosi dovedește că Eparhia de Oradea păstra legături strânse cu celelalte dieceze. Avem două exemple de scrisori provenite de la episcopul de Alba-Iulia și Făgăraș, Grigore Maior. El este cel care l-a sfințit și l-a ajutat pe Moise Dragoși în primii ani de păstorie. Știm, din alte surse, că Episcopia de Oradea a avut nevoie mai ales la început de finanțare. Spre acest scop în 1778, la un an după înființarea diecezei, se realizează o conscriere a domeniului Beiuș. Acesta este oferit Bisericii Greco-catolice prin decretul împărătesei Maria Tereza din 2 iunie 1780. Opțiunea episcopului Dragoși pentru domeniul de la Beiuș i-a fost întărită poate și de sugestiile episcopului Grigore Maior care, întorcându-se spre casă în toamna anului 1777 prin Beiuș, a găsit potrivit acest târg pentru a fi scaun vlădicesc¹⁸. Acest aspect este întărit de cele două scrisori. Dacă punem în față datele la care au fost făcute și locurile de unde au fost trimise (Cluj 13 octombrie 1777 și Marghita 31 octombrie 1777) se prea poate să fi fost călătoria de întoarcere a episcopului Maior¹⁹. Este important de menționat că, printre apropiații săi se numără și episcopul ortodox de Arad care îi trimite o scrisoare cu ocazia alegerii noului ierarh. Acest aspect subliniază esența unității creștine, a unei familii creștine, unde diferențele dintre oameni amplifică unicitatea lor, nu îi dezbină²⁰.

Nu în ultimul rând, un aspect mai original se referă la o altă categorie de oameni; membrii propriei familii. Din analize preliminare se pare că episcopul a avut un frate pe nume Gabriel Dragoși. Este pomenit într-o scrisoare datată din ianuarie 25, 1781, provenită din Buda. Autorul scrisorii

¹⁸ Ana Ilea, Iudita Călușer, *Conscrierea Domeniului Beiuș din anul 1778*, în *Biblioteca Crisia XVI*, Oradea, 1995, p.178.

¹⁹ B.A.R. *ibidem*, ms. rom 489, pp.121-122.

²⁰ B.A.R. *ibidem*, ms. rom. 489, pp.111-112.

este Adam Fehervary alături de comitele Karol²¹. La o primă vedere, se pare că este o scrisoare de înștiințare din partea lui Adam, în care aflăm că Gabriel nu a reușit încă să plătească o anumită sumă de bani la Buda, și că mai avea alte datorii de plătit²². În josul paginii este scrisă o sumă de 14 florini de aur care se pare că a fost împrumutată cu martori. Din păcate, nu se păstrează răspunsul episcopului sau alte scrisori în care este pomenit acest frate. Doar într-un singur caz, într-o scrisoare din 20 decembrie 1783, venită din Bratislava de la Iosif Maillatus, se precizează că fratele episcopului a fost prezent ca martor când a retrocedat o sumă de bani²³. Deocamdată informațiile pe care le avem, nu sunt suficiente pentru a ști concret cine a fost acest Gabriel Dragoși și dacă nu cumva este o coincidență de nume. Termenul de *frater* putea fi folosit și în sensul de *frate în Hristos, în credință*, altfel spus poate fi vorba de o altă persoană. Oricum este un punct de plecare și orice sursă care ar mai putea apărea ne-ar putea ajuta să ajungem la un răspuns.

Pe lângă acest Gabriel, mai avem cazul în care este pomenit un nepot pe nume Petru Aron. Aici lucrurile sunt un pic mai clare. Într-una din scrisori el îl numește direct ca fiind nepot²⁴. În total s-au păstrat 6 scrisori, toate provenind din Viena. Se pare că el avea o poziție legislativă (*iuri auditor*), acționând ca agent pe lângă Nunțiatura Apostolică. Într-una din scrisorile sale, episcopul Dragoși se interesează de acest Petru, despre situația lui în Viena²⁵.

Acestea sunt doar câteva exemple din multitudinea de informații cu privire la cei care îl știau pe episcop. Sunt peste 30 de persoane diferite care au dialogat în scris cu el, de la români, la maghiari, italieni, germani sau

²¹ B.A.R. *ibidem*, ms. rom. 489, p.10.

²² Textul original: *Summa mihi cordatio est quod antequam, faventori negotio in gratiosam Illustrissima Dominationis vestra notitiam deveniendi ocasionem mihi sars obtulisset, primo obtutu onerosa ista humillima tamen instantia incomodare necessiter.* este doar o traducere preliminară, în incipitul scrisorii observăm o tonalitate cat se poate de umilă a autorului semn că nu ar vrea să îl jignească pe destinatar comunicandu-i întâmplările în cel mai respectuos mod posibil; acest fapt sugerează că Gabriel ar fi o persoană apropiată de episcop.

²³ B.A.R. *ibidem*, ms. rom 550, pp. 20-21.

²⁴ B.A.R. *ibidem*, ms. rom.489, pp. 16, 27-28, 45-46, 69.

²⁵ B.A.R. *ibidem*, ms. rom. 489, p.64.

austrieci. Fiecare oferă o perspectivă diferită asupra timpului și spațiului în care trăiau, reușind împreună să schițeze calitățile și *formele interioare* ale episcopului din Oradea, într-un mod în care nici un decret sau document oficial sau nici un titlu onorific nu ar putea să o facă.

Un singur document aflat în corespondența sa are un caracter administrativ. Astfel, avem parte de un contract realizat între Moise Dragoși și un anumit Andreas Horvat, care urma să devină secretarul lui personal. Se prea poate că acesta să fi fost înrudit cu Nichita Horvat sau să fie vorba doar de o coincidență de nume. Documentul oferă o perspectivă asupra modului în care se realizau afacerile și cum erau contractele gândite (obligații, drepturi, salar). Mai mult decât atât; în anexa contractului avem (la o primă vedere) o statistică a cheltuielilor episcopiei sau a cancelariei personale a episcopului, în anumiți ani. Perspectiva economică este importantă pentru a avea o analiză cât mai completă. Putem afla modul de gestionare a banilor trezoreriei și înspre ce erau direcționați în timpul său.

Statistica anilor este cea mai importantă deoarece aici putem observa cu adevărat influxul de corespondență. Trebuie subliniat faptul că se pornește de la premiza că, numărul documentelor era cu siguranță mult mai mare. Multe dintre acestea s-au pierdut de-a lungul anilor, sau au fost distruse. Dintr-un total de aproximativ 140 de scrisori, 116 sunt din perioada păstoririi sale, începând cu anul 1777 și până la moartea sa în 1787. Din restul scrisorilor, 19 sunt înainte de numirea sa. Cea mai veche scrisoare este din 1747, pe vremea când încă studia în Oradea la nici 21 de ani (1726-1787). Restul scrisorilor nu conțin date, dar mai mult de jumătate sunt scrise de episcop. Ductul este foarte similar, iar cerneala este de același tip.

În ceea ce privește strict anii săi de păstorie statisticile ne oferă anumite indicii. Pentru anul 1777 avem înregistrate 12 scrisori, anul următor numărul crește lor la 16. Anul 1779 este cel mai bogat din punct de vedere documentar, căci din acesta avem în total 26 de scrisori trimise sau primite pe întreaga perioadă a anului. În 1780 avem iarăși 12, în 1781 numărul lor se ridică la 23, iar în 1782 scade iar la 12. Pentru ultimii cinci ani nu s-au mai păstrat foarte multe (1783-6, 1784-3, 1785-0, 1786-0, 1787-3). Anii 1779 și 1781 ies în evidență datorită cifrelor. Așa cum am spus, în 1778 se realizează conscripția în Beiuș, iar în 1781 domeniul de aici este oferit

Bisericii Greco-catolice; acest aspect ar putea reprezenta un răspuns. Oricum ar fi, calculând o medie anuală am ajunge undeva la 10 scrisori pe an, un volum acceptabil pentru un om aflat în poziția sa, ținând seama că majoritatea dintre ele nu aveau neapărat caracter administrativ ci personal.

În concluzie, ceea ce se poate vedea din această mică analiză este că povestea unui om poate fi evidențiată prin mai multe căi. Nu doar documentele, tratatele, titlurile oficiale ne pot transmite adevărul istoric, ci și *omul în sine*. Așa cum am evidențiat mai sus, subiectivitatea are un rol în cercetare. Utilizată în mod constructiv, ne poate evidenția informații noi, necesare pentru a înțelege trecutul. Aici noțiunea de familie ține mai mult de interioritate, la nivel filosofic, încorporând în definiția sa un spectru larg de valori umane unite nu prin sânge, ci prin respect mutual, prin cultură și credință.

Family and Church in the Liquid World

Pavol Dancák¹

Abstract. The family has become the greatest sacrifice of heretofore understanding and fast promotion of “development” in every area of social life. New possibilities of communication enabled accumulation and widening of life knowledge and connection people but at the same time it submitted it to the risk of estrangement. In our human drama, the loss of family certainty has become also the loss of closeness, humanity, commiserating, solidarity and finally also the loss of sustainability and vitality. Consequently, the search for the form of family and the conditions of the fulfilment of unsustainable functions in the context of upbringing is then considered to be the first assumption to our way of surviving itself.

Key words: *family, crisis, liquid world, development, society, faith, church.*

Introduction

The family is the precious heritage of humanity. In the unique approach, it connects the experience of love expression sharing, the creation of the relationships and procreation. It is the optimal area of the development of the subject with its internal wealth and basic social skills. Through the family, the person is becoming the part of the bigger fellowship and is gaining his cultural and social identity. Throughout the centuries, the families were the basic units which enabled regenerations of smaller and bigger forms of human groupings. The families were formed by many blood relations and created the world of the continuity and vital connection. Today, we are witnesses of the radical destruction of this

¹ Prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD, University of Presov in Presov, Greek-Catholic Theological Faculty, Department of Philosophy and Religious Studies, Ul. biskupa Gojdiča 2, 080 01 Presov, Slovakia, pavol.dancak@unipo.sk, +421 904 738 681.

wealth in many contexts. The family is nowadays considered to be the pathological institution which is in inevitable need of new models of coexistence.² It is not possible to be curious that the nowadays family has become not only the subject of the broad sociological research and philosophical reflexion but also part of many rescue projects and also finally the important political entity.

By weakening of the acceptance of family values in general opinion, by the influence of the changes in the way of life, by the influence of mass media and cultural interaction within the process of globalisation, nowadays in western civilisation, the internal abutment of family relationships stability is getting weaker. The fragility of the partner's relationships is demonstrated by the need to build a whole system of family counselling. It is irony that family, in its fundamentals, is distinguished by its natural internal bond between the genders and generations, is nowadays still in bigger constant force to use external means for strengthening of its endangered unit. The Czech sociologist says "the stability of the family, after losing the economic relations and religious directives have gotten into the unstable base."³

Zygmunt Bauman (1925) is known sociologist of Polish origin, emeritus professor of sociology who is analysing the postmodern period for long time. The initiative for analysis is the details from the literature, from the press, from the events of the world, from the films. Mainly his work *Liquid modernity*⁴ is the great analysis of the modern day picture and the way how the postmodern society works. According to Bauman, the present-day human is in the confused ("in liquid") world which this postmodern human not even understands. In his works, Bauman goes through the different aspects of our globalised society: uncertainty, instability, fast and unpredictable changes, individualism, and the abhorrence of other people,

² Cf. Mária Potočárová, Ladislav Baranyai, Rodina a výchova. In: Blanka, Kudláčová, Andrej Rajský (eds.), *Európske pedagogické myslenie od moderny po súčasnosť*, Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis 2012, p. 128-152.

³ Oldřich Matoušek, *Rodina jako instituce a vztahová síť*, Praha : Sociologické nakladatelství 1997, p. 12.

⁴ Zygmunt Bauman, *Tekutá modernita*, Praha : Mladá fronta 2002.

mainly of foreigners. Those aspects are the results of some new phenomenon as the crisis of national political systems, deregulation of financial market, development of global market, increase of poverty, increase of differences between the poor and rich etc. The present day society faces the crisis - which in spite of fast changes in different areas – can be considered permanent. Bauman concisely names such a society “liquid”, unstable, unsteady, temporary, uncertain, and flexible. The adjective “liquid” is the best. Contrary of the solid particles which have their stable shape and stable measurements which make them steadily placed into the space, the liquids are not preserving solid and stable shape, but they are constantly changing and easily moving. The classification which enables to speak about constant changes is becoming the time. The society is becoming liquid when the situations are constantly changing in time so the people cannot adjust to a new situation or new job and they stay superficial. This notion guides the person to constant dynamic change of opinions, employment, and constant adjusting to the circumstances without the regard on principles, ethics and social norms.

1. Family and the Liquid World

The famous sociologist is also focused on the topic of family, relationships and love in his work *Liquid love: about the fragility of human connections* (*Tekutá láska: o křehkosti lidských pout*) (2013). As the present world represents individualism and consumerism those qualities are also mirrored in humans' relations. Nowadays people feel as “the thing for one use”.⁵ It is the result of the lifestyle which is built on fulfilled ambitions and consumption which become rate for each activity. It is changing fast and easily from one ambition to another, a new one, without the responsibility. The love is not being understood as relationship “until the death do us part”, as a gift which a human gets to his hands and about which it is necessary to take care every day, renew it, help it to grow. Present day person is afraid to be bonded for the longer period of time; the word

⁵ Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*, Praha : Academia 2013. p. 10.

“permanent” scares him. Paradoxically, he feels that he needs more solid relationships and friendships. And he is not able to do the decisive step forward and he is overwhelmed by anxiety and uncertainty. Today, thanks to the loans, online shopping or credit cards, the person is adjusted to have everything instantly, without waiting and with a possibility to return the goods if it is not satisfactory for him. Those expectations are drawn also into the relationships. Bauman offers pertinent opinion on this new type of relations: it is “the pocket relationship” because it is always at disposal, it’s short-termed, nothing is expected and less the person invest in it then it makes him less agitated when it ends.⁶ If the relationship is good for him for some time, after later he stores it to “dump” as the car or computer and changes it for newer, better.⁷ But love as it cannot be returned, according to Bauman it is “mortgage for uncertain and also unpredictable future”.⁸ Further changes caused that today, under the term love, it is understood the ability, skill which can be learnt and so the skills in love grows with the number of experiments.

The present is characterized by the notion that person often favours the Internet, on-line relations. The person is then, the part of the network indeed with a great number of relations but, on the other hand, those relations are very superficial. According to Bauman, the irresponsibility in relations enables simple “delete” or the possibility not to respond on mail. Indeed, it is always possible to create a new contact. Quantity abstracts from the quality. Building the relationships off-line is much harder; it needs effort, sacrifice, care and endurance. The subject of the critique has become the mobile phones without which we do not go anywhere because thanks to them it cannot happen that “we were away” or “out” and not replying. Originally, the phones supposed to connect people but finally they divide people. Indeed, the look on the family that sits behind the same table but everybody has his own mobile phone in hand and speaks to somebody else, is not an exception. The individuals so create “swarm”, “self-

⁶ Cf. Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 33.

⁷ Cf. Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 26.

⁸ Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 22.

grouping" in which people with "empty sight" are moving⁹ and at the end the real relationships are not created and are not lived. Also according to the author, it supports the development of liquid modern individualised society.

For the liquid world is characterised: individual happiness, individual wealth, individual satisfaction what in the context of love and relationships causes that present day person has great difficulties in loving his close ones. Why love the close one? What is there for him? Bauman with the allusion to Saint Augustine creates interesting analyses: If a person should love another as himself, he has to love himself first but not egoistically. "True self-love is built from the love that others offer to us. So to be able to love one, firstly others have to love us."¹⁰ This is key to the right understanding of love to oneself also love to close ones: a person can truly love himself only if others find the value, dignity and individuality in him. If the person loves himself correctly then he can correctly love others as he loves himself and then "he will respect the individuality and irretrievability and permanent value of others".¹¹

The liquid world is characterized by abhorrence and xenophobia. Present day person is afraid of other people, foreigners, refugees for who he separates places and ghettos, refugees camps in his town (for which is typical "the permanent condition of temporariness"), they are being placed to the corners of society and happenings. Refugees are mainly chased out from their countries, stripped away from their possessions and mainly the identity. According to Bauman, they are as "zombies" ¹² who vainly search for new identities.

The family has become the greatest sacrifice of heretofore understanding and fast promotion of "development" in every area of social life. It became the castaway on the sea of the globalised world. New possibilities of communication enabled accumulation and widening of life knowledge and connection people but at the same time it submitted it to the risk of

⁹ Cf. Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 10.

¹⁰ Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 85.

¹¹ Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 85.

¹² Cf. Zygmunt Bauman, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*. Praha : Academia 2013, p. 141.

estrangement. The social changes in last centuries firstly undermined relatives and more generations family and later also the nuclear family. In our human drama, the loss of family certainty has become also the loss of closeness, humanity, commiserating, solidarity and finally also the loss of sustainability and vitality. Consequently, the search for the form of family and the conditions of the fulfilment of unsustainable functions in the context of upbringing is then considered to be the first assumption to our way of surviving itself.

Among the actual family problems markedly increased mainly the inability to connect and create relationships. Can a person connect for whole life? Is it not against his will for self-fulfilment, freedom and also finally against his naturalism? Refusal of human relations because of wrong understanding of freedom and own way of self-fulfilment equally as from the reason of escape, repression of suffering and difficulties from life means that person stays closed for himself, lonely in the crowd. Keeping his own "me" for him and in reality never overcomes it. On the other side of opinion, there are claims that in self-giving and openness for others, for children, for family, for relationships with them, the for understanding of the sense of sacrifice, the person becomes oneself and gains oneself, discovers the range of human being that are placed in plurality. The refusal of this lawful connection, the meaning is being lost for the further personalities and roles of human beings as father, mother, children, daughter and son. They are losing the basic dimensions of human skills. Ideologically, the new relation to sexuality is being enforced which concept is the claim that with the naturalism of the gender, the people are not born, it not given by the human naturalism automatically but that they are freely deciding for it and creating it. This manipulation with human thinking seriously endangers authenticity of family perception.

We meet very often with the family refusal from the reason of some kind of freedom endangerment. An individualist is afraid of restriction of his own hobbies and has the non-admitted scare from his own disability to sacrifice himself. Preferably, he refuses because he wants to have his own individual certainty that he is absolute master over his own life and wants to decide on his own about all of his life events. He does not want and he cannot risk, he wants to avoid unpredictable suffering or beforehand

calculated life difficulties. The emphasis is put on profits from marriage, on taking from the relationship rather than on giving and self-giving to each other. The paradox is that unwillingness to share and to keep profit to oneself leads to endangerment of the involved by poverty, as s/he loses synergistic effect. Different structures of families and households are connected with different social and economic results. Risk of poverty is higher among so called flatmates than among married couples; divorce and separate cohabitation are associated with poverty, too. This situation is risky mainly for women but also for the single-parent families. Even a working person has higher poverty rate than a family with both parents, where only one parent works. Young people face smaller risk of poverty if they live with their parents, and also children in single-parent families face higher risk of poverty.¹³

The perception of the social meaning of present day family is interesting to watch from the point of view of state family politics. Does the state still consider the family to be an unsustainable guarantee of general and all human development or in relations to family does it solve only the questions of benefits, services and economic and social advantages for families? The influence of economic growth on the people's social and family life is great. 20 years ago, we thought about Europe as about "lively cultural heritage." Today we see that not only Europe but also the whole globalised world is understood only as economic - consumer structure in the service of economic "growth of growth" on the cost of financial capital. Our crisis is different as the one there was in past, it is global and not only economic, it is political, ecological, ethical, it affects all areas of culture. Do not forget that the human kind survived thousands of years in poverty, but there was not even one civilisation that survived its wealth. The person of Euro-American civilisation came to ironical ambition of bigger wealth, security and cultural level to exact opposite – to the condition of global crisis and multilateral danger of planet biosphere, life, health and culture of people without the exception.¹⁴

¹³ Cf. *The Future of Families to 2030*. Ed. Organisation for Economic Co-operation and Development Organisation for Economic Co-operation and Development. Paris 2011, p. 17.

¹⁴ Cf. Stanislava Kučerová, *Krise jako systémová chyba dnešní civilizace*.
<http://www.ceskenarodnilisty.cz/clanky/krize-jako-systemova-chyba-160821.htm>

Changes in family structures and family relationships have impact on informal networks in taking care of elderly people: not having children can mean higher dependency on professional care at higher age. The divorced, separated and re-married have bigger difficulties in keeping long-term relationships with their children, what will lead to lower ability to provide informal care within family network. The data show that all the above mentioned changes in the structure of households and families will continue and will be even faster in next 20 years, hence the issue of family needs deep reflection and decisive action. There are changes which influence lives of man and family in a positive way and changes with negative influence, fundamental and accidental changes, therefore it is important to rediscover meaning of family. Based on the sociological research, it is relevant to point out the most serious dangers dealing with the stability of marriage and family and at the same time to explain possibilities of social support for families.

2. Family as a place for to be „together with others,” and to act „with others”³.

As always in the human history, also today it is being looked for and found the correction resolutions: along with wide interventions of states in the resemblance either explicit family policies or through social politics, along the active spiritual and material support of family institution and concrete families from the part of church, there are many non-governmental institutions that are being developed around the world that are focusing on the strengthening of family. Those are the expressions of positive social energy that are active in a benefit of self-preserving of “The family is the natural and fundamental group unit of society and is entitled to protection by society and the State”.¹⁵

With the marriage, the connection of two family traditions is created. The child behaves according to the parents example, it replicates the parents of the same gender – son his father and daughter her mother. The process of identification with parents runs easily only there, where the child could and

¹⁵ *Universal declaration of human rights*, art. 16/3,
(<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>)

wanted to connect to parents' example. The parent is not only loving being but also the authority, and the child is dependent on him for very long time that is why the parent necessarily inspires two side feelings. Almost never the child isn't related blindly with a parent, almost all the time the child carries a dialog. The absence of parents' example represents the serious psychological, behavioural and social handicap for the child.¹⁶

This issue was linked to personalists in the 20th century, where the central topic is *persona* realizing in *communio personarum*. For subject, it is necessary to reflect „*pro futuro*“ basic demand of love, to be „*together with others*,“ to act „*with others*“ and, in that way, make up a community of people, on which depends realization and completion of subject's being.

Family is not an abstract product of a lawmaker, but it is complex and extensive establishment. Despite the natural character of family life, family is the biggest experiment of mankind. Within a family, education takes place in a father-mother-child triangle; all the attempts to reduce this relationship to the relationship of a master and a subject, a wise and an unwise, a teacher and a pupil, lead us away from the original source of education, that is *filia* – love, friendship, favour. The society offers not only its protection to parenthood, but also necessary care, mainly material support for parents and help in carrying out parents' rights and duties.¹⁷ Family has always been in every condition a primary source of providing child's biological needs and guiding its development towards an integrated person, able to live in society and to pass its culture on.

On October 22, 1983, the Holy See issued Charter of the Rights of the Family to international institutions and authorities responsible for family issues. The charter addresses mainly governments and is offered as a model and foundation for changes in laws regarding family politics. It emphasizes social dimension of human rights, which concern individual as well as family. Family is reflected as a community of love and solidarity, unique as far as it concerns educational possibilities and possibilities for passing

¹⁶ Cf. Oldřich Matoušek, *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : Sociologické nakladatelství 1997, s. 55.

¹⁷ Cf. Ján Gabura, *Sociálna práca s rodinou*. Bratislava : Občianske združenie sociálna práca 2006, p. 5.

cultural, ethical, social, spiritual and religious values, important for development and success of its own members and the whole society as well.

Family is the first natural educational environment. In a family, man experiences his first joys, sufferings, desire to work as well as he gains the ability to give. According to J. Maritain, the function of the family is twofold: biologically-creative and psychologically-educational. The natural unity of these two functions have positive impact on children and parents. The first experiences tend to have long-lasting effect on a person. Therefore the good or bad example of parents accompanies man for the whole life. Maritain considers moral education of children to be the special role of the family.¹⁸ The basic justification of the exclusive position of the family is love which makes man capable of internal acceptance of values and leads him to respect towards ethic standards. It is impossible to talk about education without authentic conjugal and parental love. Love is not a matter of training or learned science, love is a gift – from man or God.¹⁹ There are many forms of love within a family: conjugal, parental, filial and sibling. Variety of educational suggestions by father, mother and other family members is important as well. Their roles differ, but they enrich a child emotionally and spiritually. Family love is a prototype of any love as a life attitude. Considering religion, it has a significant position in the family,²⁰ because love is from God and it is love to God that creates an atmosphere for integral education of man.²¹ Integral humanism is theocentric humanism which respects freedom of man as well as transcendent grace, because it is grace that unifies people with God. The Biblical message is a message of salvation which is meant for a specific person living in history and in this history man should testify about transcendent world where he belongs.²² Family may be a subject to various deviations. Maritain warns

¹⁸ Cf. Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris : Fayard 1959, pp. 118-120.

¹⁹ Cf. Jacques Maritain, *Education at the Crossroads*. New Haven CT: Yale University Press 1943, pp. 117-121.

²⁰ Cf. Marek Rembierz, Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego - wzrastanie w mądrości, czy utwierdzenie się w dziedziczonych uprzedzeniach i stereotypach? In: KOZUBEK, M. T. (ed.): *Jaka rodzina takie społeczeństwo. Współnototwórczy wymiar wychowania integralnego*. Katowice : WUS 2012, p. 240.

²¹ Cf. Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris : Fayard 1959, p. 120.

²² Cf. Jacques Maritain, *Křesťanský humanismus*. Praha : Universum 1947, p. 254.

against overt authoritative approach of parents and against neglecting of their responsibilities (economical, social, educational ...). He recommends purposeful deepening of family relations, because family breakdown leads to demoralisation and subjectivity of upbringing.²³ In the article 17, *Familiaris consortio* introduces a family, where education is conditioned by an intimate community of life and love. Family is given the mission to „guard, express and provide love as living echo, and real participation in God's love towards mankind and in Jesus Christ's love toward Church, his bride.“²⁴

If we want to raise person towards respecting of life, we must educate him/her to actual understanding and living of freedom.²⁵ Education towards actual living of freedom must have its place in family, school and other educational institutions, but again, „the most important is man and his moral authority, which is the result of true nature of principles and their identity with his deeds.“²⁶ Education within a family has its special, primary importance in culture and in education towards actual humanity. Holy Father emphasizes the importance of this upbringing, he writes: „Family fulfils its mission of spreading the gospel in upbringing children. With a word and example, every day contacts and decisions, actual expressions and signs, parents teach their children authentic freedom which is realized by unconditional self-giving and develops respect towards others, sense of justice, attitude of cordial accepting of others, dialogue, sacrificed service and solidarity, as well as all the other values which help to accept life as a gift.“²⁷ Not less important role belongs to teachers and tutors. „It depends on them whether the young, educated to actual freedom, are able to keep and spread ideals of life and form attitude of respect and service in every person in family and society.“²⁸

²³ Cf. Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris : Fayard 1959, p. 42.

²⁴ Ján Pavol II., *Familiaris consortio*, Trnava : SSV 1993, 17.

²⁵ Cf. Michal Valčo, The Role of the Church in a 'Post-narratable World': Bringing Meaning to Reality through a Credible Narrative, in Lubomír M. Ondrášek, Ivan Moďoroši (eds.), *Church and Society: Towards Responsible Engagement*, Ružomberok : Verbum 2015, p. 270.

²⁶ Jan Paweł II., W imię przyszłości kultury, Przemówieni w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980. In: Jan Paweł II., *Wiara i kultura*, Rzym 1986, p. 72.

²⁷ Ján Pavol II., *Evangelium vitae*. Trnava : SSV 1995, 92.

²⁸ Ján Pavol II., *Evangelium vitae*. Trnava : SSV 1995, 98.

Conclusion

Steadily built system of values, the positive social climate in the family and all-sided communication among the family members still are the determining factors for the stability of family relationships as for the upbringing of children in family. The letter to Diognetus says: "For Christians are not distinguished from the rest of mankind either in locality or in speech or in customs. They bear their share in all things as citizens, and they endure all hardships as strangers. Every foreign country is a fatherland to them, and every fatherland is foreign. They marry like all other men and they beget children; but they do not cast away their offspring. They have their meals in common, but not their wives ... They obey the established laws, and they surpass the law in their own lives ... In a word, what the soul is in a body, this the Christians are in the world."²⁹

At the beginning of the 21st century, Church and family still have relevant mission: lead to good doing and hence, the education cannot be restricted to shadow matters, said in Plato's way, but it must focus on asking questions, longing for the truth and voice of conscience, on duty, on freedom and responsibility, suffering, guilt, hope, troubles, meetings, work, ... so to the whole basic experience through which essence and meaning of man is uncovered.

Literature:

- Bauman, Zygmunt, *Tekutá láska : O křehkosti lidských pout*, Praha : Academia 2013.
- Bauman, Zygmunt, *Tekutá modernita*, Mladá fronta Praha: 2002.
- Gabura, Ján, *Sociálna práca s rodinou*. Bratislava : Občianske združenie sociálna práca 2006.
- Ján Pavol II., *Familiaris consortio*, Trnava : SSV 1993.
- Jan Paweł II., W imię przyszłości kultury, Przemówieni w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980. In: Jan Paweł II., *Wiara i kultura*, Rzym 1986.
- Ján Pavol II., *Evangelium vitae*. Trnava : SSV 1995.

²⁹ List Diognetovi. In: *Liturgia hodín II*. Vatican 1988, pp. 813 – 814.

- Kučerová, Stanislava, *Krize jako systémová chyba dnešní civilizace*. <http://www.ceske-narodnilisty.cz/clanky/krize-jako-systemova-chyba-160821.htm> [07.09.2015]
- List Diognetovi. In: *Liturgia hodin II*. Vatican 1988, s. 813 – 814.
- Maritain, Jacques, *Pour une philosophie de l'éducation*. Paris : Fayard 1959.
- Maritain, Jacques, *Education at the Crossroads*. New Haven CT: Yale University Press 1943.
- Maritain, Jacques, *Křesťanský humanismus*. Praha : Universum 1947.
- Matoušek, Oldřich, *Rodina jako instituce a vztahová síť*. Praha : Sociologické nakladatelství 1997.
- Potočárová, Mária, Baranyai, Ladislav, Rodina a výchova. In: Kudláčová Blanka, Rajský Andrej (eds.), *Európske pedagogické myslenie od moderny po súčasnosť*, Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis 2012, p. 128 - 152.
- Rembierz, Marek, Dom rodzinny jako przestrzeń wychowania intelektualnego - wzrastanie w mądrości, czy utwierdzenie się w dziedziczonych uprzedzeniach i stereotypach? In: Kozubek, M. T. (ed.): *Jaka rodzina takie społeczeństwo. Wspólnototwórczy wymiar wychowania integralnego*. Katowice 2012, p. 240.
- The Future of Families to 2030*. Ed. Organisation for Economic Co-operation and Development Organisation for Economic Co-operation and Development, Paris 2011.
- Universal declaration of human rights*, art. 16/3, (<http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>) [07.09.2015]
- Valčo, Michal, The Role of the Church in a 'Post-narratable World': Bringing Meaning to Reality through a Credible Narrative, in Lubomír M. Ondrášek, Ivan Moďoroši (eds.), *Church an Society: Towards Responsible Engagement*, Ružomberok : Verbum 2015, p. 270-284.

L'importance de la famille dans les écrits des Pères cappadociens

Călin Dușe¹

Abstract. The edict of tolerance in 313 opens new perspectives for Christianity. The numerous theological disputes led to the development of theological studies. The Catechetical School of Alexandria became even more important in the 4th century. Among the important personalities of this century must be mentioned the Cappadocian Fathers. All Holy Fathers agree that man was created for eternal life. But Adam's eternal life was conditioned by his obeying God's command, because it is not something that Adam has, it is something given by God who asks, in exchange, his obedience. Saint Gregory of Nyssa considers that the life in Heavens of our ancestors Adam and Eve was adorned with purity; marriage was not absolutely necessary for people's growth, just like it was not necessary in order to create the first couple. God allowed couple life for the people only after the original sin, its aim being the perpetuation of humans. Saint Basil the Great sees the heavenly grace as a mission, namely as a duty which has to be done freely, willingly and through the efforts of both husband and wife. Saint Gregory of Nazianzus considers that life in peace and chastity are superior to family life. Saint Basil the Great states that men and women are equal because they are made by the same Holy Father, being made in the image of God. He also insists on moderation and modesty that both man and woman must have regarding clothes.

Keywords: *Birth, Marriage, Image, Wedlock, Lust, Parents, Virtue, Honour.*

L'édit de tolérance de Milan donné en 313 ouvre des perspectives nouvelles pour le christianisme, pour lui offrir la possibilité de préciser les vérités de la foi. Les nombreuses disputes théologiques ont déterminé le développement des études théologiques. Les théologiens de cette période ont été des hommes cultes, qui ont fait leurs études dans les plus

¹ Universitatea Babeș-Bolyai.

renommées écoles de l'époque, en réussissant à exprimer en des formes littéraires supérieures les vastes connaissances acquises en théologie, histoire, littérature et philosophie. Contre les hérésies, ils ont fondé l'enseignement de la foi sur la base de la Sainte Ecriture.

Pour défendre l'unité de la foi, l'Eglise a recouru à l'autorité des conciles œcuméniques. Les implications des études bibliques, assidûment cultivés pendant cette période ont acquis une signification fondamentale pour l'histoire des dogmes et de la théologie.²

L'école catéchétique d'Alexandrie a été élevée par Origène à un niveau spécial, en aboutissant au IV^e siècle à refleurir. Parmi les personnalités marquantes de ce siècle, il y avait les pères cappadociens.³

Tous les Saints Pères sont d'accord que l'homme a été créé pour l'immortalité. Mais l'immortalité d'Adam est conditionnée par son obéissance face au commandement de Dieu : (Genèse 2, 16. 17), parce que l'immortalité n'est pas propre à la nature d'Adam, mais c'est un don du Créateur et prétend, en échange, l'obéissance à Dieu.

Saint Grégoire de Nysse croyait que la vie en paradis du premier couple était ornée par la chasteté ; le mariage n'était pas obligatoire pour la multiplication des hommes comme il ne l'avait pas été pour l'apparition par la création du premier couple. Conforme au plan initial de Dieu, l'homme devrait se reproduire par une méthode de naissance non-corporelle, mais spirituelle. Mais à cause du péché originel, les relations sexuelles sont apparues, comme une nouvelle façon de naissance, « à l'image des animaux », de laquelle le plaisir a été lié comme moyen de favoriser le désir de l'accouplement, par lequel, à partir de ce moment, l'humanité soumise au dégât et à la mort devrait se perpétuer. Saint Grégoire de Nysse donnait la réponse suivante à ceux qui soutenaient que le péché avait été utile pour entre dans la vie des hommes, car, autrement, le monde se limitait au premier couple : « ... ce serait mieux d'éclaircir une observation faite par nos ennemis. Ils disent que, avant que nos ancêtres aient

² Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Studii de teologie patristică*, EIBMBOR, București, 2004, p.149.

³ B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1938, p 161.

commis le péché, on ne nous dit rien quant à la naissance des enfants, ni quant à la douleur qui l'accompagne, ni même quant au désir d'avoir des enfants. Seulement après leur exil du paradis à cause du péché et quand la femme a été condamnée à enfanter en douleurs, seulement à partir de cet instant là Adam est arrivé à « connaître » son épouse et la naissance des enfants a commencé. Donc, si en paradis il n'y avait ni mariage, ni douleur, ni naissance des enfants, alors ils disaient qu'il fallait tirer la conclusion que la multiplication des hommes n'aurait pas été possible, si les hommes ne devenaient pas mortels, comme conséquence du péché et si le don de l'immortalité n'avait pas été remplacé par une vie mortelle. Donc, on n'aurait pas pris soin de la perpétuation de la nature humaine par le moyen de la naissance des enfants, en amenant à la vie d'autres successeurs à la place de ceux qui ont décédé. Pour cela, d'une certaine manière le péché a été utile pour entrer dans la vie des hommes : si le péché n'existait pas, le monde se limiterait au premier couple, car il n'y avait pas la peur de la mort et l'obligation de la nature pour la reproduction »⁴.

« En ce qui me concerne, voilà ma réponse : [...] la grâce de la résurrection doit être comprise comme une restauration des hommes au premier état qu'ils ont eu avant la chute. En vérité, la grâce que nous attendions est le retour à la vie première, quand l'homme serait conduit au paradis d'où il a été jeté. Donc si la vie des rachetés est semblable à celle des anges, il est clair que la vie avant le péché était une sorte de vie angélique. Pour cela le retour de notre vie à son vieil état nous rend semblable aux anges. Mais, même si – comme l'on dit – chez les anges il n'y a pas de mariage, l'on se rappelle des troupes des anges sans nombre. C'est ainsi que Daniel les a décrites. De cette façon, si le péché n'avait pas été une déviation, une décadence de l'état angélique, nous n'aurions pas eu besoin du mariage pour la multiplication des hommes. N'importe qu'elle était la façon de multiplication des anges – un mystère et un problème impossible à expliquer par la raison la plus développée – il est sûr qu'elle existe. La même façon de multiplication aurait pu exister chez les hommes, dont la nature était si proche de celle des anges et qui aurait pu arriver jusqu'à la limite ordonnée par la volonté du Créateur. [...] sans mariage, l'homme aurait été comme des anges, parce que notre ressemblance aux

⁴ Sfântul Grigore de Nisa, Scrieri, Partea a doua. *Despre facerea omului*, PSB, 30, trad. și note de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, pp. 51-52.

*anges, avant la chute est prouvée par la vérité de la résurrection, quand l'on rétablira l'ordre des choses dans leur état primordial. »*⁵

Dieu a laissé aux hommes la vie conjugale seulement après la chute. Cette vie conjugale avait comme but la perpétuation de l'espèce humaine : « Cela (Dieu) a voulu élever toute la nation humaine à la même honneur que celle des anges. Mais, parce que par Sa puissance Il a vu en avance notre éloignement de la voie juste et la chute qui a suivi, loin de la vie des anges, pour ne pas détruire les âmes humaines qui ont complètement oublié la façon de l'accomplissement des anges, Dieu a ordonné pour notre nature quelque chose de plus approprié après la chute : à la place de rester dans la dignité angélique, Il nous a permis que nous transmettions la vie des uns aux autres comme les animaux et les créatures téméraires »⁶.

Saint Basile le Grand voit la grâce du paradis comme un destin, respectivement comme un devoir qui doit être accompli librement, consciemment et d'une manière responsable par les efforts propres des époux. Le don et le destin sont exprimés par la distinction entre le concept du « visage » et « ressemblance »⁷. La ressemblance signifie action et elle est corrélée à la transcendance. Le visage est une vocation vers la ressemblance. Pour nos ancêtres, Adam et Eve, le premier couple humain du paradis, la grâce du mariage a été aussi un appel à la naissance des enfants. Dieu a laissé aux époux le devoir de transmettre la vie, mais Il ne s'est pas éloigné de leur vie. En ayant « le visage de Dieu », les époux sont ceux qui possèdent en même temps une grande responsabilité de donner la vie aux autres et ne pas se délecter des plaisirs corporels : « Le désir de l'accouplement est le plus souvent une occasion pour les hommes de se délecter des plaisirs du monde, car il n'y a pas d'autre désir, enraciné dans notre nature corporelle, qu'il soit plus puissant ou plus fort que la convoitise de l'homme pour la femme et réciproquement, qui sert naturellement à la naissance des enfants »⁸.

⁵ Ibidem, pp. 52-53.

⁶ Ibidem, p 53.

⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Despre structura omului*, I.I.P. G. XXX,32 C.

⁸ Idem, *Rânduialile vieții monahale*, Ed. Sofia, București 2001, pp. 200-201.

Saint Grégoire de Nazianze, même s'il était célibataire, depuis sa jeunesse il s'est confronté au problème du mariage, en considérant que la vie en paix et la virginité sont nettement supérieures à la vie de famille, qui suppose le soin pour la femme, mais aussi les joies pour les enfants. Une pensée moudrait la raison du saint Grégoire de Nazianze : Pourquoi le mariage, qui est une voie moins parfaite, peut avoir un dénouement si béni ? Au moment quand il posait cette question, il pensait à sa sœur, Gorgonia, qui s'est mariée avec un non-chrétien, appelé Alpin. Et lors des funérailles de sa sœur, il a eu une allocution par laquelle il a éclairci ce problème aussi : *« Deux sont les voies de la vie, celle du mariage et celle du non-mariage. Le non-mariage est plus haut et divin. Plus difficile et plein des périls. Mais, Gorgonia a choisi comme une abeille des deux voies la meilleure et elle a quitté celle périlleuse. Elle a pris le plus haut du non-mariage et des noces la sécurité, la non-mise en danger. Elle a lié les noces avec le non-mariage. Le Grand Artisan, le Verbe créateur de tout ce qui existe, Dieu, les a établies toutes les deux : le mariage et la virginité. C'est pour cela qu'Il conduit celui marié et celui chaste à la vertu. Grâce à sa raison, Gorgonia, la mariée, avec l'aide de l'Eglise, a été conduite à la vertu. Donc le mariage a été établi par Dieu et conduit à la vertu. Cela a de la signification.*

*Celui qui est lié par le mariage ne s'est pas séparé du spirituel. Comme la fille qui reçoit par le mariage sa tête, le mari, n'a pas oublié sa première tête, le Christ. Et Gorgonia a fait ceux du mariage dans le mariage. Elle s'est portée pendant le mariage selon la loi de la nature humaine, du corps. Comme la loi du corps le désirait, mais aussi comment le voulait Celui qui a établi tous ceux qui tenaient du corps, Dieu. C'est pour cette raison qu'elle a eu tant de fruit, tant de bénédiction en famille et pour ceux qui tenaient du spirituel. »*⁹ Le mariage et la vie de famille doivent être accompagnées par la convenance, la décence et la sagesse de sorte que la seule différence entre celui célibataire et celui marié soit le mariage.

Le saint Grégoire de Nazianze affirme que dans le mariage les rapports corporels peuvent être purs, s'ils ne sont pas mélangés à la convoitise :

⁹ Stelianos Papadopoulos, *Viața Sfântului Vasile cel Mare*, trad. de Diac. Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 2003, pp.70-71.

« Vous n'êtes pas encore mariés corporellement ?... Vous êtes purs voire après le mariage. Je m'en rends moi-même responsable. Je vous marierai moi-même ; je vais embellir la mariée. Nous ne portons pas atteinte au mariage si nous régaloons la virginité. Je suivrai le Christ, le Chevalier d'honneur pur et le Marié, car Il a fait un miracle à une noce et Il honore le mariage par Sa présence. Mais que le mariage soit pur et non-mélangé à la convoitise. »¹⁰

La conception du saint Grégoire de Nazianze sur le mariage selon le modèle du Seigneur est exprimée dans son discours à l'enterrement de son bien-aimé ami Basile, quand il dit les suivants en tant que parole d'adieu, en soulignant la grandeur et la beauté de la famille chrétienne par l'exemple de la famille du saint Basile le Grand : *« L'union de ses parents – participants dans l'union de la vertu et également dans l'union corporelle – a été spéciale en beaucoup d'aspects, comme celui du don pour les pauvres, l'accueil des étrangers, la pureté de l'âme émergée de l'abnégation, la donation d'une partie de leur fortune pour Dieu... Mais il me semble que le plus grand et illustre signe de leur mariage spécial a été le fait d'avoir des enfants si admirables. Sans doute, les contes des Grecs ont des histoires des parents avec beaucoup d'enfants ou des enfants merveilleux. Mais nous-mêmes, nous avons connu ce couple, dont les traits, sans tenir compte de leurs enfants, étaient suffisants pour leur grande gloire. Ainsi, la grandeur de leurs enfants, voire sans leur éclat dans la vertu, les aurait rendus capables de dépasser tous les hommes. Car si un ou deux de leurs successeurs arrivaient de grands hommes, nous dirions que c'était grâce à leur nature ; mais tous sont spéciaux, le courage et la louange appartiennent à ceux qui les avaient élevés. Cela se voit par le nombre béni (des enfants) qui étaient des prêtres et des vierges (qui vivaient comme des moniales), et par ceux-là qui, en se mariant, n'ont permis qu'une seule chose de leur mariage les empêche pour accéder à la gloire de la vertu. Donc, ils ont réduit la distinction entre eux à l'état du mariage et non pas du mode de vie. Qui n'a pas connu Basile, notre père archevêque, un grand nom pour personne, dont les prières paternes étaient écoutées comme nulles autres ? Car il a dépassé tous les autres en vertu et seulement son fils l'a empêché d'avoir la place la plus honorable.*

¹⁰ Sfântul Grigore Teologul, *Cuvântare despre Sfântul Botez*, XVIII, PG, 36, 38 1B-C.

*Et qui n'a pas connu Emilie, qui a été appelée à être à la hauteur de son nom – ou plutôt elle a prouvé par sa conduite qu'elle était digne de porter ce nom ? Car elle a porté justement ce nom qui signifie tendresse. Et, en court, elle est vue en ayant la même place entre les femmes comme son mari entre les hommes. »*¹¹

La décision de te marier ou d'entrer dans un monastère n'est pas toujours un acte de volonté personnelle, parce que, des fois, Dieu travaille par confiance pour montrer le chemin qu'Il veut que quelqu'un suive. En parlant de son père, saint Grégoire de Nazianze dit : « Dieu qui arrange tout comme il le faut, a établi une maison et une fortune suffisante pour lui »¹² en y montrant toute la conduite dans le mariage. Même si nous sommes appelés au mariage, la conservation du contact avec des moines dignes nous apporte un résultat inestimable : « Mais restez liés uns aux autres, soit des vierges soit de mariées, soyez une dans le Seigneur et richesse les unes pour les autres. »¹³

Saint Grégoire de Nysse décrit comment le mariage de ses parents a eu lieu grâce à l'appel et à la bénédiction de Dieu : « Notre mère était très vertueuse et voulait garder sa virginité, en vivant toute sa vie en chasteté. Mais elle était orpheline, dépourvue de ses deux parents, et la gloire de sa beauté a suscité le désir de se marier à beaucoup de gens. Elle a commencé à avoir peur que, si elle refusait se marier librement, elle serait kidnappée par une des victimes de sa beauté et deviendrait capture d'une violence satanique. Donc elle a accepté à se marier avec celui qui avait une conduite spéciale, avec Basile, notre père – pour l'avoir comme protecteur de sa vie et de sa pureté.

Elle est convaincue qu'elle avait pris la bonne décision en se mariant avec Basile, par une vision qu'elle avait eu avant d'enfanter son premier enfant. »¹⁴

Saint Basile le Grand affirme clairement que l'homme et la femme sont égaux entre eux, et parce qu'ils sont les fils du même Père céleste, mais aussi parce qu'ils sont créés à l'image de Dieu, en étant appelés à la même perfection et sainteté : « Une est la vertu : tant pour l'homme que pour la femme ; parce que lors de la création, tous les deux étaient couronnés par la même

¹¹ Sfântul Grigore Teologul, *Panegiricul Sfântului Vasile*, PG 36, 504 D.

¹² Idem, *Cuvântare la moartea tatălui său*, 20, NPNF, 2, VII, p. 260.

¹³ Idem, *Cuvântul* 37, NPNF 2, VII, p. 341.

¹⁴ Sfântul Grigore de Nissa, *Viața Macrinei*, p. 237.

*honneur, et la récompense soit au même honneur pour tous les deux. Ecoute ce que dit le livre de la Genèse ! « Dieu a fait l'homme ; il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme ». Ceux qui ont la même nature ont aussi le même salaire ».*¹⁵

Saint Grégoire de Nazianze en concordance avec son ami, saint Basile le Grand, prévoit, premièrement, l'égalité des mariés surtout en ce qui concerne les devoirs conjugaux et affirme fermement qu'il n'accepte pas la législation discriminatoire en vigueur : « Je n'accepte pas cette législation et je ne loue pas ce coutume : les législateurs étaient des hommes et pour cela leurs lois sont contre les femmes, car ils confient les enfants au soin des pères et négligent le sexe fragile. Dieu ne fait pas pareil, mais Il dit : « Honore ton père et ta mère », qui est la première entre les commandements divins (« afin que tes jours se prolongent » - Exode 20, 12) situés entre les promesses divines et « Celui qui maudira son père ou sa mère sera puni de mort » (Exode 21, 17). Il loue le bien et punit le mal également. Et : « La bénédiction du père fortifie les maisons des enfants et la malédiction de la mère délie les fondements » (Sirach 3, 9). Est-ce que tu comprends l'égalité des commandements ? Il y a un seul Créateur, de l'homme et de la femme, l'un et l'autre sont fait de la même argile, il y a un seul visage, une seule loi, une seule mort, une seule résurrection. Nous avons été faits de l'homme et de la femme également ; le même devoir ont les enfants envers leurs parents. Donc comment peux-tu demander de la chasteté si toi-même, tu ne la respectes pas ? Comment peux-tu demander quelque chose que tu ne donnes pas ? Comment, en étant un seul corps du même niveau que lui, tu fais des lois inégales ? Si tu la considères plus méchante, fais attention : la femme a péché, Adam, lui aussi, il a péché, le serpent les a séduits tous les deux, même si elle était plus faible et l'homme plus fort. Crois-tu que l'un est meilleur ? Mais le Christ, par Sa souffrance les a sauvés également. Il a pris chair pour l'homme comme pour la femme. Est-Il mort pour l'homme ? Mais la femme est aussi sauvée par Sa mort. Il est dit « qu'Il est né de la postérité de David, selon la chair » (Romans 1, 3). Penses-tu que cela signifie que seulement l'homme est glorifié ? Mais le Christ est né d'une Vierge, ce qui est à l'honneur de la femme. »¹⁶ Tant l'homme que la femme sont égaux par l'acte

¹⁵ Sfântul Vasile cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, Omilie la psalmul X), trad. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae EIBMBOR, București, 2000.

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântul XXXVII la Matei*, PG.XXXVI. 289-294.

de la création, mais aussi à cause du fait que le Christ Sauveur est mort pour le salut de l'homme et de la femme. En outre, par le « grand » mystère des noces, le mari et la femme ont devenu « un seul corps ». En plus, pour qu'une famille soit solide, elle doit avoir une seule tête, conformément au principe de la « monarchie » que le Saint Père développe : « *Le manque d'un principe signifie le manque de l'ordre, la multitude des principes est une discorde, donc, elle est aussi dépourvue du principe et de l'ordre. Tous les deux mènent au même résultat : le désordre et la décomposition. Car le désordre est la préparation de la décomposition. Mais nous honorons l'unique principe* ». ¹⁷ La femme a été soumise à l'autorité de l'homme comme femme libre, et l'homme, de l'autre part – et de manière compensatoire – a été soumis au pouvoir de la femme par la virulence de ses désires.

En ce sens, Saint Basile le Grand conclut : « *Dieu a soumis la femme au pouvoir de l'homme, mais Il l'a apprivoisé par le plaisir qu'il ressent de la part de la femme ; en décidant qu'elle, créée de sa côte, soit soumise à la raison de l'homme, comme faisant partie d'un ensemble, d'où elle a été sortie et en transformant l'homme pour la désirer, elle qui a été prise de lui et que, par son désir de s'accoupler, il réalise, par les besoins naturels de l'accouplement, la récupération de son propre unité* » ¹⁸ et « *Dieu dirige l'homme vers la femme, et non pas la femme vers l'homme, car la volupté qu'elle lui procure le soumet à elle. Tel que l'aimant a reçu de la nature une puissance indéniable sur le fer et il n'est pas celui attiré par le fer, mais vice versa, ainsi le corps de la femme, recevant du pouvoir sur l'homme, sans que l'âme de son intérieur se rende compte, attire le corps de l'homme naturellement vers l'accouplement : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère » (Genèse 2, 24). Non pas la femme quitte sa mère, mais l'homme, poussé par la passion qui se trouve en lui de s'accoupler avec la femme* ». ¹⁹

Parlant du rôle du mari et de la femme dans la famille, saint Basile le Grand pose premièrement l'accent sur l'amour, non pas charnel, mais sur un amour qui doit être ancré dans l'amour de Dieu. « *Les amours charnels, à cause de leur base éphémère, se consomment comme les fleurs du printemps, parce*

¹⁷ Idem, *A treia cuvântare teologică despre Dumnezeu, Cuvântul II*, în *Cele 5 cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993, pp. 112-113.

¹⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Tratat despre adevărata curăție în feciorie*, 3; P.G., XXX, 673, 676.

¹⁹ *Ibidem*, 3. P.G., XXX, 676.

*qu'aucune flamme ne survit plus que la matière qui la produit, mais elle s'éteint aussitôt que la matière combustible est consommée. C'est la même chose quant à l'amour qui s'éteint dès que son flambeau est consommé. Au contraire, les amours purs et plaisants à Dieu, ayant une fondation solide, sont plus durables et plus se développent leur beauté, plus ils lient d'eux et entre eux ceux qui aiment les mêmes choses. Celle-ci est, uniquement, la loi de l'amour au-dessus de nous. »*²⁰

Quoique le mariage soit permis et béni²¹, les tâches que le mariage pose sur les épaules de l'homme ne le débarrassent pas de devoir de lutter contre les passions, en les vainquant et en nettoyant complètement son cœur : « Chaque jour apporte la tristesse pour l'âme, et les nuits, recevant l'héritage des soucis de la journée, leurrent la raison par les mêmes imaginations. Ainsi que les passions malsaines, les désirs non-contrôlés et quelques sorts de peine d'amour mènent en trouble celui qui est libre des liens du mariage, de même les vagues des soucis écrase le marié : quand il n'a pas d'enfants, le désir de les avoir, quand il y a des enfants, le souci pour les élever, la protection de la femme, la surveillance des serviteurs, les dégâts causés par des accords, les querelles avec les voisins, les difficultés dans le jugement, les malheurs du commerce, les efforts au travail du champ ».²²

Les parents sont attentionnés quant aux difficultés et aux efforts de la vie de famille, devant lesquels ils ne doivent pas se retirer et ils sont conseillés à se préoccuper pour l'exercice des vertus utiles pour l'âme comme pour l'harmonie et le bien-être de la famille. « Le jeûne garde les enfants, rend pur le jeune, comble de dignité la personne âgée ; les cheveux blancs, embellis par le jeûne, est plus digne de respect. Le jeûne est pour les femmes le bijou le plus approprié ; il est le frein pour les jeunes hommes, le charme du mariage, le gardien de la virginité. Telles sont les bienfaisances que le jeûne apporte dans chaque maison. »²³

Saint Basile le Grand talonne sévèrement ceux qui fréquentent les théâtres et participent aux distractions honteuses qui sont incompatibles

²⁰ Pr. Prof. N. Donos, „ Sf. Grigorie de Nazianz, Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sf. Vasile.” Huși, 1931, pp. 135-136.

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Rânduieile vieții monahale*, op. cit., p. 199.

²² *Ibidem*, p. 175.

²³ Idem, *Omilia a II-a despre post*, în vol. *Scrieri*, partea întâi, op cit., p.361.

avec la morale chrétienne, car ils mènent à la destruction de la fondation du mariage. « Laissons aux acteurs de la scène la débauche des dieux, les amours et leurs accouplements en public, mais surtout les dévergondages de Zeus, le coryphée et le chef de tous les dieux, comme ils le disent, dont c'est un déshonneur d'en parler quant aux animaux ». « Et le nettoyage de l'âme se fait par la dépréciation des plaisirs sensuels : que les yeux ne se délectent pas par des spectacles stupides des prestidigitateurs ou par des regards corporels qui introduisent l'épine du plaisir, et que les oreilles ne reçoivent pas en âme des chansons de disgrâce. Des chansons comme celles-ci naissent les passions, les progénitures de la mesquinerie et de l'humiliation, mais nous devons chercher d'autres chansons, qui sont meilleures et nous rendent plus sages...Donc ne prenez pas partie à cette musique, à la mode maintenant, comme il ne le faudrait pour aucun acte honteux. Aussi il me fait honte d'ajouter qu'il faut interdire le parfum de l'air avec des diverses épices qui plaisent aux sens, comme l'onction du corps avec des parfums. Quoi d'autre pourrais-je dire sur le commandement de ne pas suivre les plaisirs qui viennent du toucher et du goût, sinon que ces plaisirs obligent ceux qui s'y préoccupent à vivre comme des animaux, soumis au ventre et au dessous du ventre ?... Maîtrisons et contenons le corps, comme nous vainquons les impulsions furieuses d'un animal, et apaisons les troubles causées dans l'âme par la chair, en les touchant par la raison comme par un fouet. Ne méprisons pas la raison, en laissant libre le plaisir... »²⁴ Saint Basile le Grand, en spécial, insiste sur la continence et la modestie qu'une femme ou un homme doit avoir quant aux vêtements. Après avoir montré l'importance et la nécessité de l'humilité et de la simplicité que les chrétiens doivent manifester par leur comportement, il combat l'habitude de quelques uns de s'habiller et de s'embellir, non pas à la mesure de la nécessité, mais à la mesure de leur fierté. Le rôle du vêtement est de nous protéger des intempéries de la nature et de couvrir des parties du corps pour garder le sens de la pudeur.²⁵ Les chrétiens doivent se reconnaître voire selon leurs vêtements qu'ils habillent. « Donc, comme le soldat a le cachet dans son costume et le sénateur est

²⁴ Sfântul Vasile cel Mare, *Către Tineri*, OC, XXI,II, și XXII, VII.

²⁵ Idem. *Regulile mari*, 22,II trad., introd., indici și note de pr. Iorgu D. Ivan, PSB, 18, București, 1989, p.259.

*habillé différemment, et un autre encore, selon lesquels l'on peut reconnaître leurs dignités, comme il arrive le plus souvent ; ainsi il est bon que le chrétien ait un cachet dans son costume, et par l'habit digne et spécifique soit gardé la modestie ordonnée par l'Apôtre, une fois en classant que l'évêque soit (habillé) décemment, autrefois en ordonnant que les femmes soient (habillées) convenablement, convenablement signifiant selon le but propre du christianisme »*²⁶. Ceux qui ont une préoccupation plus grande pour les vêtements, les bijoux, et en général pour l'aspect extérieur, plus qu'il est nécessaire, constituent un péril pour la famille : « *Se soucier de la coiffure et des vêtements, plus qu'il est nécessaire, est, selon Diogène, soit un acte d'un homme téméraire soit un acte d'un homme bâtard. Chercher être élégant et être décrit par d'autres comme élégant, je le considère que c'est aussi honteux que vivre en débauche ou détruire les maisons des autres* ». ²⁷ Les bijoux véritables pour les femmes des chrétiens sont les vertus, qu'elles doivent cultiver soigneusement. En parlant de sa sœur, Gorgonia, Saint Grégoire de Nazianze dit que, contrairement aux bijoux externes des femmes, elle ne connaissait « *aucun plus précieux que le caractère et son éclat intérieur. Une seule rougeur lui plaisait, celle de la pudeur ; une seule blancheur, celle de la continence. L'habit, les dresses, les tableaux vivants et l'élégance fluide elle les laissait à ceux des croisements de rues et à ceux devant lesquels il est juste de rougir* ». ²⁸ Plus tard, il souligne les qualités qui doivent embellir toute mère et mariée chrétienne, qu'il a pu voir chez sa mère et surtout à sa sœur : « *Sa noblesse a été de garder le visage divin en elle et la réalisation d'arriver à la ressemblance du Premier Visage divin. Elle l'accomplissait par la discrétion, la vertu et le désir pur, plus vigoureusement se forgeant selon les choses de Dieu. Et, comme ceux qui sont arrivés vraiment au commencement des mystères, elle a compris d'où, comment et pourquoi nous avons été créés...Elle était avancée en sagesse et avait dépassé les femmes de son époque – pour ne pas rappeler celles des temps anciens, renommées pour leur humilité – qu'en ce qui concerne les deux séparations de sa vie, cela veut dire l'état du mariage et l'état de non-mariés, elle a évité les défauts de chacun. Car vraiment elle a choisi et combiné tout ce qui était*

²⁶ *Ibidem*, 22, III, pp. 259-260.

²⁷ *Idem*, Către Tineri, OC, XXII. VII.

²⁸ Sfântul Grigore Teologul, *Despre sora sa Gorgonia*, PG. vol. 35, col. 789D-817A.

meilleur dans les deux habitations – la hauteur de la première et la sureté de la deuxième – en devenant sage sans se rendre arrogante. Et mélangeant les bontés du mariage et du célibat, elle a prouvé qu'aucune des états ne nous lie entièrement ni de Dieu ni du monde mais ils ne nous y séparent non plus. Elle a prouvé que la raison peut régner si merveilleusement dans le mariage et dans la chasteté et peut donner forme à chacun, en les orientant vers la vertu, comme une matière non-loué dans la main habile de la raison.

Et pour l'union de la chair du mariage, elle ne s'est pas séparée de l'Esprit. Ni, en ayant le mari à la tête, elle n'est pas restée ignorante de sa première Tête. Mais en accomplissant les peu nombreux devoirs requis par le monde et la nature, selon la loi du corps – ou plutôt selon la volonté de Celui qui a ordonné ces lois de la chair – elle a dédié tout son être à Dieu.

Mais quelle majestueuse chose merveilleuse, elle a mené son mari aussi à son mode de vie, en en gagnant non pas un maître téméraire, mais un bon ensemble serviteur. Plus encore, elle a fait son corps aussi – je veux dire ses enfants et les enfants de ses enfants – devenir fruit de son esprit, en dédiant à Dieu non seulement son âme, mais aussi sa famille et sa maison. Elle a rendu le mariage digne de louange par la méthode bien plaisante de son mariage et par ses fruits spéciales. Tant qu'elle a vécu, elle s'est fait exemple pour ses enfants en toute bonté. [...] Ecoutez vous, les femmes, qui êtes indolentes et trop préoccupées de faire la parade, peu respectant l'habit de l'humilité : Qui d'autre avait contenu ses yeux si longtemps qu'elle-même ? Qui a méprisé le rire si longtemps qu'elle considéra le début d'un sourire grande chose ? Qui a vaincu les portes de l'écoute de cette manière ? Qui les a ouvert davantage pour les paroles divines – ou plutôt qui d'autre a rendu ma raison maître de la langue de cette manière qu'elle dise les jugements de Dieu ? Qui d'autre a mis une telle limite à ses lèvres ? [...] Il est impossible de décrire dignement son esprit sain et sa piété. Elle-même n'a pas eu beaucoup d'exemples de sainteté à suivre, sauf ceux de ses parents naturels et de ses parents spirituels, qui ont été ses seuls modèles. Ni comment elle n'est pas restée de côté en suivant leur vertu, même si, comme elle était prête à reconnaître, ils étaient la source et la racine de sa lustration.

Car étant connue comme conseillère rapide, non seulement de la famille, des amis et des proches, mais pour tous ceux des alentours qui prenaient le conseil et l'enseignement qu'elle donnait pour une loi à ne pas transgresser [...] Qui savait

davantage sur les choses divines, tant des Ecritures que de sa compréhension | interprétation ? Tout de même, qui était moins désirant de parler, en restant dans les limites de la décence féminine ? (...) Et qui plus qu'elle a orné les églises avec de si grands dons ... Qui a ouvert sa maison par un accueil si tendre et généreux de ceux qui vivent dans les chemins de Dieu ? Qui a reçu les hôtes avec une telle humilité et des paroles pieuses ? Et qui s'est montré plus inébranlable au milieu des souffrances ? Quelle âme a été plus miséricordieux envers les troublés ? Quelles mains étaient plus généreuses pour ceux en besoin ?

Elle a tout donné en échange pour l'espérance céleste, et le seul trésor laissé à ses enfants était le modèle de sa vie à suivre...

Et voilà comment elle a dépassé non seulement les femmes, mais aussi les plus fidèles hommes : avec le chant des psaumes soigneusement ; la recherche, l'interprétation et le souvenir au bon moment des divines Ecritures ; avec l'agenouillement qui a rendu forts les genoux et les a faits prendre des racines dans la terre ; avec les larmes qui lavent ses péchés, avec le cœur brisé et l'esprit d'humilité ; avec la prière s'élevant aux cieux et la raison montant vers les plus hauts sans se dissiper. »²⁹

²⁹ Sfântul Grigore Teologul, *Ibidem.*, P.G. vol. 35, col 789D-817A.

Despre familia creștină între tradiția autentică a valorilor perene și modernitatea consumistă a gândirii trecătoare – Provocări și perspective

Stelian Gomboș¹

Suntem datori să știm cu toții familia creștină prosperă și dăinuie (numai) sub harul Duhului Sfânt și sub legătura dragostei dintre cei doi tineri, bărbat și femeie, primită prin Sfânta Taină a Cununiei. Statul și Biserica au cooperat și s-au consultat în ceea ce privește necesitatea din domeniul legislației privind educația copiilor și tinerilor, în domeniul asistenței sociale privind copiii și părinții care au probleme majore de ordin social. Biserica Ortodoxă nu și-a schimbat și nu își va schimba vreodată viziunea asupra familiei, care are drept temei iubirea Sfintei Treimi și icoană văzută Familia Sfântă, în care Fiul lui Dumnezeu a crescut cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni (Luca, 2:52). Rolul ei este acela de a susține și afirma valorile familiei și a întări poziția acesteia în societate. Căci familia este parte a întregului, trup din trupul Bisericii. Familia este singura care înnoiește permanent lumea, aducând cu sine copiii care, mai apoi, vor deveni cei ce vor întemeia la rândul lor alte familii. Așadar, familia conferă prin structura sa unitate întregii societăți, dovada faptul că însuși Dumnezeu-Fiul s-a născut din femeie și a intrat în istorie ca un copil, crescut într-o familie. Cununia celor doi tineri (bărbat și

¹ Secretariatul de Stat pentru Culte.

femeie) este binecuvântată de Biserică în calitatea ei de icoană a iubirii dintre Iisus Hristos și Biserică, dintre Dumnezeu și umanitate, purtând în ea taina mântuirii și a vieții veșnice. De aceea, familia niciodată nu va putea fi redusă la aspectul biologic, juridic, psihologic, social sau cultural, fiindcă ea este mai mult decât toate acestea laolaltă și le transcende pentru că are vocația de a fi în lume icoana iubirii divine veșnice.

Dintre toate Tainele pe care le are Biserica, singura care nu a fost instituită de către Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos este aceasta a familiei. Ea a fost instituită de Însuși Dumnezeu în grădina Eden când a binecuvântat Dumnezeu pe Adam și pe Eva zicând: „Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți” (Facerea 1:28). Din acel moment cei doi (bărbatul și femeia) au devenit un singur trup, fiind alături la bine dar și la rău, la bucurii dar și la necazuri, la rugăciune dar și în momentele de rătăcire și slăbire a credinței, ajutându-se reciproc pentru întărirea acesteia, precum ne arată și Sfântul Apostol Pavel în prima Epistolă către Corinteni: „Căci bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios” (1 Corinteni 7:12-14). Însușirile familie creștine sunt: unitatea și egalitatea între cei doi; dragostea și buna învoire dintre soți; curăția; sfințenia, care trebuie să sălășluiască în fiecare familie pentru că Taina Cununiei mare este după cum ne relatează și Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni: „Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică” (Efeseni 5:32); și trăinicia căsătoriei, adică ca cei doi să se păstreze împreună curat și cuviincios pentru întreaga lor viață: „Dar de la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa. Și vor fi amândoi un trup; așa că nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu mai despartă” (Marcu 10:6-9).

După cum vedem, căsătoria presupune multă jertfă, precum și Apostolul Neamurilor, Sfântul Pavel, și împreună cu el mulți părinți ai Bisericii vorbesc adesea despre căsătorie, arătând scopul acesteia, acela de înmulțire. În ziua de azi însă în societatea în care trăim imaginea întâlnirii trupești dintre bărbat și femeie a fost pervertită. Societatea noastră trece printr-o criză în ceea ce privește familia. Totdeauna au existat crize în

familie. Astăzi însă familia naturală, tradițională, se află în criză profundă, în mutație spre un viitor confuz și incert, pentru că auzim în ultima vreme de multe familii destrămate sau dezorganizate care lasă în urmă copii vagabonzi, copii ai străzii, copii dependenți de droguri și alcool care devin criminali înainte de vreme. Toate aceste categorii menționate nu sunt altceva decât o problemă care ne privește pe noi pe toți chemându-ne în întâmpinare, spre a ne implica și coresponsabiliza în ameliorarea lor, prin acte caritabile și filantropice, prin dragoste și prin stăruință în rugăciune pentru ei. O altă problemă gravă din cadrul familiei este rata ridicată a avorturilor. Multe femei aleargă la medicul „măcelar”, care cu brutalitate sfâșie trupul plăpând al copilului nevinovat ce nu are puterea de a se apăra. Aceasta nu este altceva decât o alergare spre crimă pentru că sufletul se unește cu trupul în clipa cea sfântă și binecuvântată, adică în momentul concepției și procreației, după cum ne învață Sfinții Părinți încă din primele veacuri ale creștinismului. Odată zămislit, cel din pânțece devine o persoană umană alcătuită din trup și din suflet, care are drepturi civile iar tu ca mamă îl arunci la gunoi. În aceste condiții misiunea duhovnicească este extrem de dificilă. Întâi de toate noi preoții și voi părinții trebuie să explicați tinerilor că pentru a întemeia o familie îți trebuie în primul rând credință în Dumnezeu. Cu toate acestea însă, Criza familiei de astăzi nu poate fi totuși mai puternică decât binecuvântarea lui Dumnezeu Creatorul care a zis: „Creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul!” (Facere 1:28). Dacă îți pui nădejdea în Domnul Dumnezeu această criză poate deveni o binecuvântare pentru că și necazurile și greutățile ne dau o lecție de viață prin intermediul căreia de multe ori iubirea dintre cei doi crește. Căsnicia este mai mult decât împlinirea unei conviețuiri sociale. Ea este o cale spre împărăție cu nimic mai prejos decât drumul monahului.

Referitor la tradiție și modernitate în familia creștină, privită și abordată fiind din perspectiva existenței umane, familia reprezintă un adevărat izvor de viață. Familia este singura care înnoiește permanent lumea, aducând cu sine copii care, mai apoi, vor deveni cei ce vor întemeia la rândul lor alte familii. Așadar, familia conferă prin structura sa unitate întregii societăți. Astăzi, rolul și importanța acordate familiei sunt tot mai mult diminuate. „Biserica Ortodoxă nu și-a schimbat și nu își va schimba

vreodată viziunea asupra familiei, care are drept temei iubirea Sfintei Treimi și icoană văzută Familia Sfântă, în care Fiul lui Dumnezeu a crescut «cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni» (Luca 2, 52). Rolul său este acela de a susține și afirma valorile familiei și a întări poziția acesteia în societate. Familia este parte a întregului, trup din trupul Bisericii. Dacă Regula Mare a Bisericii este valabilă în egală măsură și pentru biserica mică, se aplică și reciprocă. De aceea, responsabilitatea și grija pe care statul, toate celelalte instituții și fiecare dintre noi în parte trebuie să le manifestăm față de ea constituie o necesitate ce se impune de urgență în zilele noastre.

Învățătura Bisericii Ortodoxe definește familia, care ia ființă prin Sfânta Taină a Nunții sau a Căsătoriei, drept biserica cea mică, sau biserica domestică. La baza uniunii naturale a bărbatului cu femeia stă Taina Iubirii, așa cum mai este numită plastic Căsătoria, iar scopul urmărit este acela al trăirii unei vieți creștine și al procreării. Pentru că această uniune se face “în Hristos și în Biserică”, ea primește chipul unirii dintre Iisus Hristos și Biserică. Prin unirea tainei, cele două părți devin indisolubile și convergente. Prin asimilare și reciprocitate, Regula Bisericii Mari devine regula bisericii de acasă, iar împlinirea ei face vie și lucrătoare Evanghelia în Biserică și în lume. Și tot în virtutea acestei uniri, modul de manifestare în raportul cu lumea al Sfintei Treimi devine modelul de manifestare al familiei creștine, după cum susține și Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.

La nici o săptămână de la începutul anului civil avem marea sărbătoare a Botezului Domnului sau Epifania (arătarea sau descoperirea Sfintei Treimi). Cu acest prilej vedem cum Tatăl mărturisește despre Fiul: “Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit” (Mat. 3, 17). Pe tot timpul propovăduirii Sale, Mântuitorul nostru Iisus Hristos subliniază: “Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui” (In. 14, 10). Iar despre Duhul Sfânt, spune: “Și Eu Voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac... Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu” (In. 14, 16; 26). El este “Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte! și Duhul însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu” (Rom. 8, 15-16). Acest chip al comuniunii intertreimice

este și trebuie să rămână modelul familiei creștine. În felul acesta, tatăl trebuie să fie preocupat să afirme autoritatea mamei în fața copiilor. Mama trebuie să se străduiască și să le arate copiilor iubirea plină de grijă și ocrotire a tatălui. Copiii trebuie să vadă unitatea iubirii părinților și toate darurile pe care le primesc din aceasta. Iată valorile definitorii ale familiei creștine. Că aceste valori au fost comentate în diverse timpuri, că s-au accentuat anumite laturi, după “nevoile vremii”, căutându-se mai tot timpul diluarea importanței lor, se vede cel mai clar în contemporaneitate.

Dacă în urmă cu 63 de ani, la 10 decembrie anul 1948, se statua în Declarația fundamentală a drepturilor omului, art. 16, c. 3 că “familia este nucleul natural și fundamental al societății și are dreptul de a fi protejată de societate și stat” se observă că politicile actuale sunt contrare acestei declarații. Prin metode de exacerbare și extrapolare a unor principii bine definite prin termeni consacrați s-a ajuns la inventarea de noi termeni, prinși într-un limbaj lipsit de consistență și axat doar pe satisfacția imediată și egoistă. În foarte multe studii de specialitate se recunoaște rolul de participant activ al familiei în cristalizarea economiei, valorilor și comportamentelor moderne. În același timp, aceste valori sunt scoase din mediul lor firesc – familia, și puse pe seama unor realizatori externi – sisteme, politici, necesități de multe ori inventate și incapabile să răspundă nevoilor concrete ale familiei. S-a ajuns astfel să se vorbească tot mai mult și total indefinit despre procesul de modernizare a “instituției” familiei. Este drept că, recunoscându-i-se, de-a lungul timpului, statutul de subiect social specific și esențial pentru viața publică, familia poate fi privită și ca “instituție”, dar, comparativ cu ceea ce înțelegem astăzi prin acest termen, este de preferat cel simplu, de biserică mică. Iar aceasta, deoarece atitudinea actuală este una și aceeași cu a tendințelor manifeste ale sistemelor, politicilor și necesităților imediate în care se întrevăd trei mari tendințe distructive pentru familie, și anume: cea privitoare la responsabilități, cea a delimitării și izolării familiei de societate și cea a alternativelor propuse să înlocuiască familia.

Conștienți fiind că suntem responsabili mai întâi familiei și abia apoi societății, altfel spus, în raport cu responsabilitățile tradiționale ale părinților întreolaltă și față de copii, ale copiilor față de părinți, care formează

coeziunea și comuniunea în familie și care sunt reduse uneori, tendențios, la unul de subordonare dictatorială, tiranică chiar, observăm că se vorbește tot mai mult despre responsabilitățile indivizilor, a persoanelor în familie. Familia nu mai este împreună responsabilă pentru membrii săi, iar aceștia nu mai sunt datori întâi familiei în ce privește coresponsabilitatea, ci societății sau, mai precis, instituțiilor abilitate. Această tendință a condus în unele legislații de aiurea și conduce treptat, dacă se va merge pe acest șablon, spre pierderea personalității juridice a familiei, diminuându-se rolul său social. Astfel s-au diminuat și chiar pierdut legăturile intime din familie, legăturile cu cei din același neam (alternativa românească pentru clan, un cuvânt străin folosit frecvent în studiile de specialitate; de ce oare?!), legăturile cu cei din comunitate. Rolul soților se rezumă nu la o viață împreună, ci la rezolvarea separată a problemei fiecăruia în privința carierei. Carierismul clamat ca o realitate de sine și perceput ca atare la nivel individual conduce la indiferență față de problemele familiei. Funcțiile tradiționale ale familiei: de creștere a copiilor și de îngrijire a bătrânilor sunt pe cale de dispariție. Ele sunt împărțite cu alte instituții sociale, total diferite de familie și de căldura acesteia. Socializarea se rezumă fie la întâlniri protocolare, fie la unele de descătușare a unor inhibări personale ca rezultat al însingurării. La modul acesta, familia devine doar un loc de refugiu afectiv-mizantropic ca reacție la stresul cotidian.

O altă direcție de diminuare a importanței și rolului familiei este cea a delimitării și izolării ei de societate. În tot mai multe lucrări de sociologie, psihologie, psihopedagogie etc., lucrări ce observă și notează tendințele actuale în e(in)voluția familiei, o consideră pe aceasta drept locul unor simple legături și interese private. Nimic din ceea ce “produce, provoacă și generează” familia nu este absolut necesar societății în forma sa structural-instituțională. Ea este o desfășurare de trăiri și concepte cu valabilitate internă, care nu produc efecte în afara arealului său. Ca un revers al acestei atitudini vedem cum pentru diverși indivizi, constituiți într-o uniune de interese, iar nu într-o unitate de comuniune, așa cum este familia, primul și ultimul scop este “să ne fie nouă bine”.

Bine știind că familia nu este locul unor simple legături și interese private, vom afirma și susține că o a treia direcție, la fel de păgubitoare, este

aceea prin care familia este înțeleasă ca o simplă coabitare, lăsându-se cale liberă concubinajului sau, cum se spune mai nou, uniunilor consensuale (contract care se încheie prin simplul acord de voință al părților). Drept urmare, se lasă a se înțelege că familia, redusă la cuplu, este o alegere oarecare, bazată pe așa-zisa “potrivire”: gusturi comune, opțiuni, aranjamente în funcție de interese private, fără angajamente sau responsabilitate publică. În sprijinul unei asemenea stări de lucruri sunt aduse motivații precum: lipsa veniturilor, a unei locuințe, a unei persoane protectoare sau chiar a atracției fizice. În felul acesta, problema “spinoasă” a divorțului dispare cu totul. Din cele de mai sus, se observă că locul familiei creștine (tradițională la noi) – comuniune de iubire – este luat de individualismul egocentric. Structura și funcțiile familiei în raport cu importanța sa socială sunt diminuate, total schimbate sau chiar pervertite. Toate aceste modificări s-au produs și se produc cu aportul major a ceea ce numim informație. Pentru că a pierdut exercițiul dialogului, accident care a avut loc încă din momentul căderii lui Adam, omul modern a devenit în egală măsură omul receptor și omul monologic. Își împrăștiă extrem de ușor atitudini induse, iar finalitatea eșuată nu este niciodată împărtășită. Adevărul este că nu poți împărtăși (oferi și dăru) ceea ce nu ai. Ca orice fals, este doar împrăștiată, răspândită. Cu alte cuvinte, Biserica Ortodoxă nu și-a schimbat și nu își va schimba vreodată viziunea asupra familiei, ce are drept temei iubirea Sfintei Treimi și icoană văzută Familia Sfântă, în care Fiul lui Dumnezeu a crescut “cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni” (Luca, 2, 52). Fiindcă, după cum am spus și la începutul acestui material, rolul ei este acela de a susține și afirma valorile familiei și a întări poziția acesteia în societate. Familia este parte a întregului, trup din trupul Bisericii. Dacă Regula Mare a Bisericii este valabilă în egală măsură și pentru biserica mică, se aplică și reciproc.

Referindu-ne la pastorația familiei care trebuie să înceapă din scaunul spovedaniei vom susține cu toată tăria și convingerea că prin metodele sale pastorale Biserica trebuie să lucreze permanent la întărirea familiei. Parohia este comunitatea familiilor aflate în comuniune harică de credință și mărturisire. La rândul lor, comunitățile “care mărturisesc pe Dumnezeu în Sfânta Treime, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții și participă la

viața Bisericii prin aceleași Sfinte Taine, slujbe liturgice și rânduiești canonice”, formează comunitatea creștinilor ortodocși care este Biserica Ortodoxă Română (Statutul BOR, art. 1). În virtutea acestei responsabilități, fiecare slujitor al Bisericii trebuie să caute cele mai adecvate metode de pastorație pentru familie. Departe de a cuprinde întreaga varietate a acestora, credem că ele trebuie să se raporteze concret tocmai la tendințele de disoluție enunțate. Prin urmare, pastorația familiei trebuie să înceapă din scaunul spovedaniei. Spun Părinții Bisericii că, așa cum nu putem să avem mai mulți părinți trupești, nu putem să avem nici mai mulți părinți duhovnicești. Și cum cei doi părinți trupești devin una prin Taina Nunții, la fel și părintele duhovnicesc, prin unicitatea sa, ni se face născător spre Împărăția lui Dumnezeu, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: “Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Iisus Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în Iisus Hristos” (I Cor. 4, 15). De aceea, preotul duhovnic este primul responsabil de îndrumarea fiecăruia în parte și a tuturor laolaltă. Importanța mărturisirii soților la același duhovnic (con)stă în faptul că acesta poate să medieze și să prevină orice conflict latent care ar apărea între aceștia, că poate să le dea sfaturi, îndemnuri și chiar porunci care să păstreze unitatea de gândire și acțiune, că în același părinte duhovnicesc își găsesc ei înșiși împăcarea, mulțumirea și împlinirea de sine, manifestându-se plenar ca persoane și păstrând în același timp unitatea familiei în duhul lui Iisus Hristos. La fel de important este ca părinții să fie conștientizați și îndrumați de către preot asupra modului de creștere duhovnicească a copiilor lor. Să fie aduși de mici la biserică, să fie împărtășiți, iar odată cu creșterea vârstei, să se spovedească la același duhovnic la care merg și părinții lor pentru considerentele expuse mai sus. În felul acesta, părinții devin modele pentru copii și se evită mult mediatul vedetism.

O altă metodă pastorală este aceea a implicării fiecărei familii în viața comunității, parohiei. Mediile familiale diferă într-o comunitate tocmai prin unicitatea lor. Astfel se manifestă în mod vizibil, unic și plenar Taina Căsătoriei, care începe cu binecuvântarea din Biserică și se desăvârșește în Împărăția lui Dumnezeu. A găsi rostul fiecărei familii într-o comunitate înseamnă împlinirea sufletească a fiecăreia în parte, afirmarea și conștient-

zarea rolului social pe care îl au și împlinirea lor eshatologică. Responsabilitatea cea mai mare a preotului în problema familiei stă în a explica fiecărui cuplu de tineri în parte importanța Tainei Nunții sau a Căsătoriei. Atenția lui trebuie să fie îndreptată în special asupra a ceea ce se prezintă în mod eronat, deformat și fals despre familie prin diferitele canale media. Faptul că aceasta nu este o simplă înțelegere, care poate fi încălcată oricând ori abordată oricum. Că se face pentru veșnicie, și nu pentru o perioadă anume, un timp dat sau o vreme oarecare. Se face pentru împreună-mântuirea celor doi și a celor ce iau ființă prin ei, și nu pentru alte scopuri (I Cor. 7, 14). Că relația de concubinaj înainte de căsătorie lasă răni adânci și greu de vindecat nu doar în viața celor doi, ci și în cea a urmașilor lor. Că Logodna nu substituie și, deci, nu ține locul Cununiei. Că preotul nu poate “dezlega” ceea ce este nefiresc și în afara Tainei. Ca atare, rolul preotului și al comunității credincioșilor este acela de a susține și întări familia, de a-i da importanța cuvenită, subliniind faptul că ea este centrul spre care se îndreaptă și prin care se propovăduiește în lume Evanghelia Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și în care sălășluiește de-a pururi Sfânta Treime: “Că unde sunt doi sau trei uniți în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Mat. 18, 20).

“Perché sia concessa loro la temperanza e il frutto dell’amore, preghiamo il Signore” – Coppia, famiglia e prole nell’ambito della celebrazione del matrimonio bizantino

István Ivancsó¹

Summary. In our secularized world, in today’s society which seems to lose its own values, it is very essential to talk about marriage, family and offsprings. The church makes an effort to present the ideal, tries to complement human weakness, wants to strengthen it with the descent of divine mercy. Nowadays, when more couples break off their marriage during a year than marry even in the Christian called Hungary, the help of the church is particularly important. On the one hand it has determined and engraved the triple viewpoints of marriage on its believers’ heart since ancient times: the acceptance of mutual affection, each other’s helping, and offsprings. However it is true that these three aspects did not appear always and everywhere in the same order. On the other hand the Byzantine church prays for the inseparability and irrevocability of the married couple in its marriage ceremony; for the cleanness of their marriage (which certainly does not mean keeping maiden innocence bodily but preserving moral purity); for the importance of the family; for the abundant offsprings. Of course, meanwhile the church teaches its believers. Next, we wish to present the above mentioned aspects through the analysis of the Byzantine Church’s marriage ceremony. Our analysis, of course, is not a simple text analysis: it does not simply follow the course of the ceremony but it would like to provide a theological synthesis. We add the ceremony of “the new wife’s initiation” to the two big parts – “engagement and coronation” - of the marriage ceremony, which is a Hungarian Greek Catholic peculiarity. From our analysis it can be seen how “serious” the texts of our church, they do not belong to the “easy genre”. It is justified due to the many scriptural quotations the prayers contain on the one hand. On the other hand it can be seen from

¹ Saint Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza (Hungary).

the fact that our liturgical texts are laced with the ideas from the teaching of the Church. Apostle St. Paul calls the spouses affection “a great mystery” comparing it to Christ’s love towards the Church. It is declared at each marriage ceremony: a stable text that cannot be changed, as an apostolic reading. It would be good if it accompanied each just married couple’s life steadily!

Keywords: *marriage, engagement, coronation, family, offsprings, Greek Catholic Church, blessing.*

1. Introduzione

Nel mondo secolarizzato, nella nostra società che smarrisce sempre di più i suoi valori, è molto importante parlare del matrimonio, della famiglia, e di numerosa figliolanza. La Chiesa intende presentare l’unione ideale, si sforza di sopperire alla debolezza umana e vuole rafforzarla grazie all’intercessione della grazia divina.

Oggigiorno, quando anche nella “cristiana” Ungheria nell’arco di un anno si sciolgono più matrimoni di quanti non se ne contraggano, è particolarmente importante l’aiuto della Chiesa. Da una parte, infatti, essa fin dai tempi antichi definisce² e incide nell’animo dei suoi fedeli il triplice scopo del matrimonio: l’amore vicendevole, il mutuo aiuto, e l’accettazione dei figli. È peraltro vero che questi tre aspetti non sempre e non ovunque erano citati nello stesso ordine.³ Dall’altra parte, invece, nella celebrazione del matrimonio bizantino si prega per l’inseparabilità della nuova coppia e per l’indissolubilità del matrimonio; per la castità del matrimonio; per l’importanza della famiglia; e per la prole, mentre, naturalmente, la Chiesa intanto istruisce anche i suoi membri.

Nelle parti seguenti vogliamo analizzare questi aspetti in base alla celebrazione del matrimonio bizantino, o piuttosto elaborarli da essa.

² I cristiani “Come tutti gli altri uomini si sposano ed hanno figli, ma non ripudiano i loro bambini. Hanno in comune la mensa, ma non il letto. Vivono nella carne, ma non secondo la carne”. Si veda: *Lettera a Diogneto*, V, 6-7. In ungherese: “Levél Diognétoszhoz”, in VANYÓ L. (szerk.), *Apostoli atyák*, (Ókeresztény Írók 3.), Budapest 1980, 371.

³ Per esempio il Concilio di Firenze nel 1439 ha definito: “Triplice è lo scopo del matrimonio: primo, ricevere la prole ed educarla al culto di Dio; secondo, la fedeltà, che un coniuge deve conservare verso l’altro; terzo, l’indissolubilità del matrimonio, perché essa rappresenta l’unione indissolubile di Cristo e della Chiesa”. Si veda: Sessione VIII (22 novembre 1439), “Bolla di unione degli Armeni”, in *DH* 1327.

2. L’inseparabilità della coppia, l’indissolubilità del matrimonio

Una delle proprietà essenziali del matrimonio cristiano è l’*indissolubilità*.⁴ Le due persone che si sposano – secondo un antico costume ungherese – fanno un voto chiamato giuramento: “mi impegno a non abbandonarti fino alla morte, e non ti mando da me stesso”.⁵ Allo stesso tempo la Chiesa essendo consapevole della debolezza umana, offre subito il suo aiuto ai novelli sposi impartendo la benedizione sacerdotale: “Ciò che Dio ha congiunto l’uomo non separi, nel nome † del Padre † e del Figlio † e dello Spirito Santo”.⁶ Ecco, anche da questo punto di vista è importante che nella Chiesa bizantina il sacramento del matrimonio venga conferito dal sacerdote e non dai fidanzati vicendevolmente, come nella Chiesa occidentale.

Il nostro rito presenta in tre livelli l’aiuto che la Chiesa offre agli sposi affinché il loro matrimonio possa durare per sempre. La Chiesa, dunque, *benedice* la nuova coppia.⁷

[1.] L’origine della benedizione matrimoniale proviene dall’*insegnamento evangelico* della divina rivelazione. Gesù, durante le nozze di Cana, benedisse i novelli sposi con la sua presenza. La prima preghiera sacerdotale “in particolare ricorda che il Signore per un dono misterioso (aphrastos) della sua bontà era presente a Cana di Galilea per benedire il matrimonio”.⁸ Ed il nostro rito ne fa continuo riferimento. È presente non soltanto nella lettura del brano evangelico (Gv 2,1-11 – che da noi è un testo

⁴ Il diritto canonico vigente parla di due elementi: “Le proprietà essenziali del matrimonio sono l’unità e l’indissolubilità che, nel matrimonio tra battezzati, conseguono una speciale stabilità in ragione del sacramento”, in CCEO, 776, §3. In ungherese: *A keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve*, (Collectanea Athanasiana II/1.), Nyíregyháza 2011, 199.

⁵ *Görög katolikus egyházi szerkönyv (Euchologion)*, Budapest 1964, 37. (Nei seguenti: *Szerkönyv*.) Anche gli ucraini usano la nostra formula: “Io, N., accolgo te, N., come mio sposo e ti prometto l’amore, la fedeltà, la verità matrimoniale, e di non abbandonarti fino alla morte. Aiutami, o mio Dio, unito in Trinità Santissima [la Beatissima Vergine Maria] e tutti i santi. Amen.” Si veda per esempio: http://www.savona.org.ua/?page_id=324 [18. 09. 2015]

⁶ *Szerkönyv*, 37.

⁷ La benedizione sacerdotale del matrimonio è importante nella Chiesa bizantina.

⁸ PETRÀ, BASILIO, *Questioni intorno al matrimonio*, 3, in <http://www.liturgia.it/matrimonio/pub/petra.pdf> [19. 09. 2015].

stabile e non opzionale, come nella Chiesa occidentale!), ma anche nel testo della celebrazione è ricordato sei volte. Nella parte che suona per i novelli sposi, inserita nell'Ektenia grande, subito nella seconda invocazione, il sacerdote prega così: "Perché questo matrimonio sia benedetto come quello in Cana di Galilea, preghiamo il Signore".⁹ Poi, nella prima grande preghiera il sacerdote parla di Gesù asserendo: "per la tua immensa bontà sei stato presente in Cana di Galilea e vi hai benedetto le nozze".¹⁰ Un po' più avanti, sempre nella stessa preghiera lo invoca anche con fervore: "Tu stesso, santissimo Sovrano... sii qui presente con la tua invisibile protezione come lo fosti in Cana. Benedici + questo matrimonio".¹¹ Nella prima preghiera dopo il Vangelo il sacerdote continua lo stesso pensiero: "Signore Dio nostro, che nel tuo piano di salvezza ti sei degnato con la tua presenza in Cana di Galilea di mostrare degno di onore il matrimonio, Tu stesso, o Sovrano, conserva anche ora in pace e concordia i tuoi servi N. e N. che ti sei compiaciuto di unire in matrimonio".¹² Nella preghiera dopo la deposizione delle corone, il sacerdote chiede di nuovo la benedizione, mentre egli stesso benedice i novelli sposi: "O Dio, Dio nostro, che ti sei recato a Cana di Galilea e vi hai benedetto le nozze. Benedici + anche questi tuoi servi uniti, grazie alla tua provvidenza, in matrimonio".¹³ Infine, nel congedo il sacerdote chiede la benedizione di Cristo – "che con la sua presenza in Cana di Galilea ha dichiarato degno d'onore il vincolo matrimoniale" – per la nuova coppia.¹⁴ È una preghiera particolare, che parte dalla dignità del matrimonio per mostrare infine che il senso delle nozze umane è dato dalle nozze divine, dalla totale donazione a Dio.¹⁵ – Ecco, la Chiesa vuole porgere un tale aiuto, molto serio, ai suoi membri che vogliono sposarsi, in base al neotestamentario insegnamento rivelato.

⁹ Szerkönyv, 33; S. ATANASIO COMUNITÀ CATTOLICA BIZANTINA (red.), *Il matrimonio*, (Sussidi liturgici), Roma 1999, 7. (Nei seguenti: *Matrimonio*.)

¹⁰ Szerkönyv, 33; *Matrimonio*, 9.

¹¹ Szerkönyv, 33; *Matrimonio*, 9.

¹² Szerkönyv, 41; *Matrimonio*, 13-14.

¹³ Szerkönyv, 43; *Matrimonio*, 16.

¹⁴ Szerkönyv, 44.

¹⁵ PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 5.

[2.] L'indissolubilità del matrimonio, tuttavia, è così importante che la Chiesa risale fino alle radici, alla *veterotestamentaria* descrizione della creazione dell'uomo (Gen 2,18-24). In questo modo intende evidenziare il prototipo del matrimonio: il suo fondamento non è una semplice decisione, ma un'intenzione divina. "Il matrimonio, in quanto sacramento soteriologico, deve proiettarsi come un legame eterno che arriva fino al Regno di Dio, esattamente come gli altri sacramenti della Chiesa".¹⁶ Perciò, "il legame coniugale è pensato in sé come eterno; anche la morte non avrebbe in sé la forza di scioglierlo".¹⁷ Il sacerdote, subito, nella prima grande preghiera della celebrazione del matrimonio, afferma che Dio benedisse la prima coppia: "Dio santissimo, creatore di tutte le cose, Tu, per il tuo amore verso gli uomini, hai trasformato in donna la costola del progenitore Adamo e benedicendoli hai detto...",¹⁸ poi ancora nella stessa preghiera egli di nuovo sottolinea: "li hai resi un solo corpo per mezzo del matrimonio... e l'uomo non separi quelli che Dio ha congiunto".¹⁹ Qui si mostra anche il grande scopo della benedizione: aiutare i novelli sposi a camminare sulla via dell'indissolubilità del matrimonio. Infatti, il divorzio e le nozze successive alle prime non corrispondono mai all'unione ideale: "un uomo ed una donna".²⁰ La seconda grande preghiera sacerdotale approfondisce di nuovo lo stesso tema veterotestamentario, citando le parole di Dio: "Non è bene che l'uomo sia solo sulla terra, facciamogli un aiuto simile a lui;²¹ e, prendendo una delle sue costole, ha plasmato la

¹⁶ PATRONOS, G., "Teologia ed esperienza del matrimonio", in S. S. FOTIOU – A. MARINI – G. PATRONOS – C. YANNARAS (a cura di), *"La cella del vino". Parole sull'amore e sul matrimonio*, Sotto il Monte 1997, 129.

¹⁷ PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 6.

¹⁸ Szerkönyv, 33; *Matrimonio*, 8.

¹⁹ Szerkönyv, 32-33; *Matrimonio*, 8.

²⁰ Il testo famoso di Gregorio Nazianzeno dice: "Il primo matrimonio è regola, il secondo concessione, il terzo trasgressione, oltre il terzo è da maiali", "Oratio", 37,8. Cita PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 7. Con altre parole: "Le prime nozze sono consentite dalla legge, le seconde ammesse per indulgenza, le terze non sono altro che una trasgressione della legge", GREGORIO NAZIANZENO, "Oratio, 37,8", in C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, Milano 2000, 865. In ungherese VANYÓ L., *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*, (Ókeresztény Írók 17.), Budapest 2001, 218.

²¹ Gen 2,18.

donna... e ciò che Dio ha congiunto l'uomo non separi".²² Dunque, secondo il disegno di Dio descritto una volta per sempre nella Genesi, è natura del matrimonio stesso che una donna abbia un solo marito così come si nasce e si muore una volta sola.²³

[3.] Nel terzo livello appare l'attività benedicente della *Chiesa*, che è sempre un atto mediatore di grazia – in quanto da parte delle persone esiste l'intenzione di accettarla e ne esistono le condizioni valide. Questi momenti sono stati già elencati nel punto [1.], dove sono raccolti i testi in cui si parla di Gesù che benedisse la nuova coppia con la sua presenza.

Però, ci sono anche altri momenti nella celebrazione del matrimonio in cui il sacerdote trasmette o chiede la benedizione. Nella Chiesa bizantina e per la teologia orientale "il ministro del sacramento è il sacerdote, e la forma è costituita dalla benedizione sacerdotale... le chiese orientali hanno sempre sottolineato l'importanza essenziale della benedizione sacerdotale".²⁴ Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sottolinea questo aspetto:

²² Szerkőnyv, 34; *Matrimonio*, 10.

²³ È celebre come si ricorda Gregorio Nisseno della sua sorella quando, dopo la morte del suo fidanzato, rifiutò di sposarsi con un altro uomo. "Spesso i genitori le facevano discorsi sul matrimonio, per il fatto che erano molti coloro che volevano sposarla, per la fama della sua bellezza; essa diceva che era sconveniente e ingiusto non accontentarsi delle nozze una volta per tutte... dato che uno per natura è il matrimonio, come una è la nascita e una la morte. Sosteneva fermamente che non era morto l'uomo... ma credeva che chi »vive in Dio« per la speranza della resurrezione, è assente, ma non defunto; era inoltre cosa indegna non rimanere fedele a uno sposo lontano". GREGORIO NISSENO, *Vita di Macrina* 4, in E. GIANNERELLI (a cura di), *La vita di S. Macrina*, (Lecture cristiane del primo millennio 4), Milano 1988, 90. In ungherese: VANYÓ L. (szerk.), *Nüsszai Szent Gergely művei*, (Ókeresztény Írók 18.), Budapest 2002, 500-501. – Meyendorff dalla parte sua accentua questo concetto, scrivendo: "La differenza che risalta di più fra la teologia bizantina del matrimonio e il suo corrispondente latino del Medioevo è che i bizantini sottolineavano fortemente l'unicità del matrimonio cristiano e l'eternità del vincolo matrimoniale; essi non considerarono mai il matrimonio cristiano un contratto legale automaticamente risolto dalla morte di uno dei contratti. Le seconde e terze nozze dei vedovi e dei divorziati erano soltanto tollerate, ma questa »tolleranza« non significava approvazione: essa implicava pentimento e il permesso di riposarsi era concesso soltanto a coloro, uomini e donne, i cui matrimonio precedenti si potevano considerare praticamente inesistenti". MEYENDORFF, J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, 241.

²⁴ PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 9-10.

"Nelle tradizioni delle Chiese Orientali, i sacerdoti – Vescovi o presbiteri – sono testimoni del reciproco scambio del consenso tra gli sposi, ma anche la loro benedizione è necessaria per la validità del sacramento".²⁵

Dopo aver citato nella seconda grande preghiera il comandamento di Dio riguardo all'indissolubilità del matrimonio, il sacerdote ora chiede: "Tu stesso, Sovrano Signore, Dio nostro, concedi anche ora la tua grazia celeste a questi tuoi servi",²⁶ poi prosegue con una serie di benedizioni. Il sacerdote ricorda alcune coppie veterotestamentarie benedette da Dio, e Gli chiede di benedire ora, allo stesso modo, anche questa nuova coppia. La preghiera presenta anche lo scopo della benedizione: "affinché vivano secondo il tuo volere",²⁷ infatti, è precisa volontà di Dio che il matrimonio non venga mai sciolto e che duri per sempre. Per questo motivo è molto importante la parte finale di questa stessa preghiera in cui il sacerdote rivolgendosi a Dio dice: "dà loro la benedizione matrimoniale".²⁸ Poi il sacerdote, avvicinandosi al punto culminante della celebrazione del matrimonio, cioè all'incoronazione²⁹ degli sposi che rappresenta uno degli elementi essenziali del rito, prega in nome della Chiesa: "Tu stesso, ora, o Sovrano, stendi la tua mano dalla tua santa dimora e unisci il tuo servo N. e la tua serva N. poiché da te la donna è unita all'uomo. (Il Sacerdote unisce le destre degli sposi.³⁰) Uniscili nella concordia, incoronali nell'amore, uniscili in una sola carne, dà loro la benedizione matrimoniale".³¹ L'incoronazione è

²⁵ CCC, 1623.

²⁶ Szerkönyv, 34; *Matrimonio*, 9-10.

²⁷ Szerkönyv, 34; *Matrimonio*, 10.

²⁸ È assai interessante che questa parte manca dalla traduzione italiana, mentre è presente nel libro ungherese: Szerkönyv, 35.

²⁹ Nella cerimonia delle nozze l'incoronazione degli sposi era già presente in Grecia nell'antichità classica. Gregorio Nazianzeno scrive che "si è lasciata quest'incoronazione volentieri al sacerdote". Cfr. RITZER, K., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in der christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster Westfalen 1962, 77.

³⁰ Questa rubrica, invece, si trova soltanto nel testo italiano: *Matrimonio*, 11. – Però, da questo fatto rituale appare chiaramente il senso della ministerialità attribuita al sacerdote: è la benedizione di Dio che congiunge l'uomo e la donna e li unisce in matrimonio ("ciò che Dio ha unito"). Il sacerdote in qualche modo apre anche alla realtà della presenza del Signore, presente agli sposi così come fu presente alle nozze di Cana. Cfr. PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 10.

³¹ Anche in questo brano mancano dal testo italiano le parole "benedizione matrimoniale", ma sono presenti in quello ungherese: Szerkönyv, 38; *Matrimonio*, 11.

variamente interpretata dai teologi.³² Per esempio "S. Giovanni Crisostomo scorge nella corona il simbolo dell'ascesi coniugale, tesa al conseguimento della castità, integrità dell'essere".³³ Il significato dell'incoronazione può essere triplice, e trova perciò vari agganci liturgici nel rito: prima ricorda il riferimento alla corona regale dell'uomo, re della creazione; poi, il riferimento alla corona dei martiri e alla croce; infine, il riferimento alle corone del Regno di Dio.³⁴ Tuttavia c'è ancora un'interpretazione che aggiunge un quarto elemento: quello della vittoria (premio della purezza spirituale e dell'innocenza verginale, con le quali i fidanzati potevano conservare sé stessi l'uno per l'altro).³⁵ Anzi, vi si può aggiungere un quinto aspetto: la corona di spine di Cristo che "è l'espressione della carità più alta e che dà senso a tutte le altre cose".³⁶

Inoltre, nella celebrazione del matrimonio si trovano non soltanto passi nei quali si chiede esplicitamente la benedizione, ma ve ne sono anche alcuni in cui la si chiede implicitamente. Subito all'inizio, nella prima invocazione della parte inserita nell'Ektenia grande il sacerdote prega così: "Per i servi di Dio N. e N. che ora si uniscono in matrimonio, e per la loro salvezza, preghiamo il Signore".³⁷ Nell'Ektenia triplice lo fa allo stesso modo: "Preghiamo ancora per implorare misericordia, vita, pace, salute, salvezza, protezione per i servi di Dio N. e N. che ora si sono uniti in matrimonio".³⁸

Si deve sapere che la benedizione sacerdotale del matrimonio è un elemento non soltanto importante, ma anche molto antico del rito. "Originariamente lo sposo e la sposa ricevevano la benedizione del sacerdote nella casa della sposa. Là erano, connesse con alcuni antichi riti, celebrate finora dal padre della sposa, cui si sono sviluppati nella celebrazione liturgica".³⁹

³² PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 4, in <http://www.liturgia.it/matrimoniopub/petra.pdf> [19. 09. 2015].

³³ EVDOKIMOV, P., *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Milano 1982, 211.

³⁴ Cfr. SCHMEMANN, A., *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, New York 1973, 89-91.

³⁵ Cfr. IVANCSÓ I., "Szentség a szenteknek", (Görög Katolikus Hittankönyvek IV.), Nyíregyháza 1997, 148.

³⁶ DOBOS A., *Szentségtan. A szentségek teológiája keleten és nyugaton*, Nyíregyháza 2012, 112-113.

³⁷ *Szerkönyv*, 31; *Matrimonio*, 7.

³⁸ *Szerkönyv*, 40; *Matrimonio*, 13.

³⁹ RITZER, *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung*, 77.

3. La fecondità e castità del matrimonio

La *fecondità* è molto importante nel matrimonio. Lo sposo e la sposa si uniscono nel legame del matrimonio per generare la prole. "Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e all'educazione della prole e in ciò trovano il loro coronamento".⁴⁰ Basilio Petrà, trattando in un breve sottocapitolo la procreazione responsabile, dice con parole poetiche: la Chiesa orientale "si ferma sulla soglia della stanza nuziale".⁴¹ Sì, c'è vita matrimoniale o coniugale. Però, nella celebrazione del matrimonio bizantino più volte si fa menzione anche della *castità* del matrimonio.⁴² A prima vista questo fatto può essere sorprendente. Infatti, gli sposi non si uniscono per passare una vita in castità verginale. Nel matrimonio è importante anche il rapporto coniugale. Anzi – come vedremo più avanti – questa è la condizione fondamentale dell'accettazione della prole, cioè della procreazione.

[1.] Se, invece, esaminiamo più attentamente il testo della preghiera della celebrazione del matrimonio che viene recitata dal sacerdote, prima della deposizione delle corone degli sposi, troviamo la soluzione. La Chiesa non chiede alla nuova coppia di vivere in totale continenza, ma chiede a Dio di aiutarli, affinché il loro matrimonio rimanga puro e casto: "Rendi degno d'onore il loro matrimonio, custodisci inviolato il loro talamo, concedi loro una convivenza sempre senza macchia e fa che pervengano con il cuore puro ad una vecchiaia avanzata, osservando i tuoi precetti".⁴³ È vero che è immensamente importante pregare per i novelli sposi, affinché essi abbiano la forza di custodire il loro matrimonio in modo puro, superando ogni seducente tentazione che minacci la fedeltà coniugale, o che possa persino portare all'adulterio.

Sotto questa luce ormai si capisce perché all'inizio della celebrazione del matrimonio, nell'Ektenia grande, si trovano due invocazioni a questo

⁴⁰ CCC, 1652.

⁴¹ PETRÀ, *Questioni intorno al matrimonio*, 11.

⁴² Anche la GS, 51 parla della "virtù della castità coniugale".

⁴³ Szerkönyv, 41; *Matrimonio*, 14.

riguardo. Una espone più ampiamente cosa chiede il sacerdote per lo sposo e la sposa: “Perché siano concessi loro la temperanza e il frutto dell’amore, preghiamo il Signore”.⁴⁴ L’altra invece suona in modo più semplice: “Perché sia concessa loro la gioia di una felice fecondità, e una condotta incensurabile, preghiamo il Signore”.⁴⁵

[2.] La seconda grande preghiera della celebrazione del matrimonio ritorna alla fonte da cui scaturisce la castità. È Dio che può aiutare la coppia a condurre una vita pura che osserva i Suoi precetti e non consente la contaminazione del matrimonio. La preghiera recita così: “Benedetto sei, Signore Dio nostro, autore delle mistiche ed immacolate nozze, legislatore dell’unione carnale, custode dell’incorruttibilità e saggio dispensatore dei beni materiali”.⁴⁶ – Dunque, Egli dà una casta ed incorruttibile vita coniugale.

L’importante preghiera che contiene la grande benedizione trinitaria fa, indirettamente, una menzione della castità coniugale. Il testo è molto importante perché è redatto al plurale, dunque è rivolto sia allo sposo sia alla sposa: “Benedici le loro attività, colma di beni la loro vita, accetta le loro corone nel tuo regno e custodiscile illibate, immacolate ed immuni da insidie nei secoli dei secoli”.⁴⁷ Ovunque sembra rispecchiare qualcosa dell’antica mentalità il fatto che la preghiera, nel rito della benedizione della nuova moglie, accenni soltanto all’importanza della castità della moglie: “Tu stesso, Sovrano, benedici † questa tua serva N., ed incorona la sua testa con decoro come piace a Te, affinché viva secondo i tuoi comandamenti e perfezionandosi in tutte le virtù, custodisca sé stessa in castità, e insieme con suo marito donatole da Te, raggiunga la felicità eterna”.⁴⁸

⁴⁴ Szerkönyv, 32; *Matrimonio*, 8. – Abbiamo scelto questo brano come titolo, perché contiene e riassume i diversi punti trattati da noi. Nella traduzione ungherese la frase è molto più espressiva: “Che [il Signore] regali loro castità matrimoniale e frutti [dell’amore] per il loro vantaggio spirituale, preghiamo il Signore”.

⁴⁵ Szerkönyv, 32; *Matrimonio*, 8.

⁴⁶ Szerkönyv, 34; *Matrimonio*, 9.

⁴⁷ Szerkönyv, 43; *Matrimonio*, 16.

⁴⁸ La terza parte della celebrazione del matrimonio di rito bizantino, che contiene la benedizione della nuova moglie, si trova soltanto nel libro in lingua ungherese: Szerkönyv,

4. L'importanza della famiglia

La celebrazione del matrimonio della Chiesa bizantina sottopone all'attenzione anche l'importanza della *famiglia*. È assai importante notare che la parola "famiglia" si incontra una sola volta; quando il sacerdote chiede "la benedizione matrimoniale" per la nuova coppia.⁴⁹ Però, quando rievoca persone ed eventi veterotestamentari, sullo sfondo vi è sempre anche il concetto di famiglia. Infatti, nel tempo dell'Antico Testamento la famiglia era importantissima. E più era numerosa, tanto più aveva autorità.

Alla luce di tutto questo, il nostro rito da una parte pone personaggi che si sposavano, e dai loro matrimoni nascevano figli. I testi della celebrazione pongono tali personaggi come esempi, chiedendo a Dio di benedire i novelli sposi, come li benedisse allora. Dall'altra parte invece la preghiera della celebrazione chiede a Dio di custodire la nuova coppia, come custodì allora le persone grate a Lui.

[1.] Innanzitutto, si fa più volte menzione della prima coppia: Adamo ed Eva. La loro unione appare come il prototipo del matrimonio. Dio li regalò l'uno all'altro. Allo stesso tempo diede loro il comandamento⁵⁰ con cui pose il fondamento della famiglia nel mondo terrestre: "Crescete, moltiplicatevi e dominate la terra".⁵¹ Siccome la nuova coppia crea una nuova famiglia, è valido anche per loro l'insegnamento biblico: "per questo

46. – Questa preghiera (e l'intero rito della sposa) talvolta è sostituita da una preghiera per gli sposi. "Una preghiera annessa al rito matrimoniale, oggi raramente usata, li accoglie al loro rientro in chiesa dopo i festeggiamenti nuziali. Non è male continuare a proporre questa preghiera, che può essere un adeguato »rito di passaggio« dopo un viaggio di nozze, per far ritornare la coppia appena sposata a un ruolo attivo nella comunità locale dei fedeli". Si veda: "La preghiera del rientro degli sposi", in http://www.ortodossiatorino.net/DocumentiSezDoc.php?cat_id=33&id=551&locale=it [23. 09. 2015] Nei tempi passati questo rito si svolgeva l'ottavo giorno dopo le nozze: I novelli sposi "sono ritornati nella chiesa, dove hanno deposto le corone dalle teste, e sono reinseriti nella vita comune di tutti i giorni". Si veda: DOBOS, *Szentségtan*, 113.

⁴⁹ Mentre il testo ungherese parla della "benedizione matrimoniale", quello italiano parla "della grazia per i loro figli". *Szerkönyv*, 33; *Matrimonio*, 9.

⁵⁰ Gen 1,28

⁵¹ *Szerkönyv*, 33; *Matrimonio*, 8.

l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne, e ciò che Dio ha congiunto l'uomo non separi",⁵² affinché creino una nuova famiglia.

Poi vengono menzionate cinque coppie veterotestamentarie.⁵³ Dio ha benedetto Abramo e Sara facendone capostipiti di una moltitudine di popoli.⁵⁴ Ha donato Rebecca a Isacco benedicendo il suo parto.⁵⁵ Ha unito Giacobbe a Rachele da cui discesero i dodici patriarchi.⁵⁶ Ha congiunto Giuseppe e Asenat concedendogli come frutto della loro fecondità Efraim e Manasse.⁵⁷ Infine la preghiera rievoca Zaccaria ed Elisabetta, tra l'Antico e il Nuovo Testamento, dicendo che da loro è nato il Precursore.⁵⁸ L'altra grande preghiera sacerdotale⁵⁹ oltre alle suddette coppie menziona anche Mosè e Zippora,⁶⁰ poi Gioacchino ed Anna.⁶¹

⁵² Szerkönyv, 34; *Matrimonio*, 9.

⁵³ Szerkönyv, 33; *Matrimonio*, 8.

⁵⁴ Per esempio: Il Signore disse: "io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare" (Gen 22,27).

⁵⁵ "Isacco supplicò il Signore per sua moglie, perché essa era sterile e il Signore lo esaudì, così che sua moglie Rebecca divenne incinta" (Gen 25,21).

⁵⁶ "I figli di Giacobbe furono dodici" (Gen 35,22). "I figli di Rachele: Giuseppe e Beniamino" (Gen 35,24).

⁵⁷ "E il faraone chiamò Giuseppe Zafnat-Paneach e gli diede in moglie Asenat, figlia di Potifera, sacerdote di On" (Gen 41,45). "Intanto nacquero a Giuseppe due figli, prima che venisse l'anno della carestia; glieli partorì Asenat, figlia di Potifera, sacerdote di On. Giuseppe chiamò il primogenito Manasse, »perché – disse – Dio mi ha fatto dimenticare ogni affanno e tutta la casa di mio padre«. E il secondo lo chiamò Efraim, »perché – disse – Dio mi ha reso fecondo nel paese della mia afflizione«" (Gen 41,50-52).

⁵⁸ "Non temere, Zaccaria, la tua preghiera è stata esaudita e tua moglie Elisabetta ti darà un figlio, che chiamerai Giovanni. Avrai gioia ed esultanza e molti si rallegreranno della sua nascita, poiché egli sarà grande davanti al Signore" (Lc 1,13-15).

⁵⁹ Szerkönyv, 34; *Matrimonio*, 10.

⁶⁰ "Mosè accettò di abitare con quell'uomo, che gli diede in moglie la propria figlia. Ella gli partorì un figlio ed egli lo chiamò Gherson" (Es 2,21-22).

⁶¹ Mentre dalla Bibbia niente si sa su Giacchino ed Anna, i vangeli apocrifi ne parlano, soprattutto il Protovangelo di Giacomo I-V. Cfr. CRAVERI, M., *I vangeli apocrifi*, Torino 1969, 8-11. In ungherese: "Jézus Krisztus mindenek felett dicsőséges Anyjának, a szent Istenszüllő Máriának születése" I-V., in VANYÓ L. (szerk.), *Apokrifek*, (Ókeresztény Írók 2.), Budapest 1980, 328-331.

[2.] Nella seconda grande preghiera della celebrazione sono ancora menzionati più personaggi (Noè, Giona, i tre fanciulli, Enoch, Sem ed Elia, la beata Elena che trovò la preziosa Croce, i Quaranta santi martiri di Sebaste). Ma tra tutti loro il più importante, per quel che concerne la famiglia, è soltanto Noè, perché durante il diluvio universale solo lui e la sua famiglia rimasero vivi per portare avanti una rinnovata umanità.⁶²

La nuova famiglia costituita dai novelli sposi diviene "una cellula coniugale", con propri doveri,⁶³ la "Chiesa domestica",⁶⁴ perché "mediante il potere sacramentale del sacerdote, la Chiesa unisce i due destini ed eleva questa unione al valore di sacramento; essa concede alla realtà coniugale così costituita una grazia particolare, in vista di un *officium*, di un ministero ecclesiale. È la creazione di una cellula di Chiesa messa a servizio di tutta la Chiesa sotto la forma del sacerdozio coniugale".⁶⁵

5. L'aspetto della numerosa figliolanza nella celebrazione del matrimonio

Accogliere i figli che verranno è uno scopo molto importante della famiglia.⁶⁶ Non si deve dimenticare che l'amore è forza creatrice. Dio con l'unione dell'uomo e della donna – tramite l'amore degli sposi – crea i figli. "La procreazione è una benedizione di Dio, per cui vi si deve aspirare con zelo".⁶⁷ La celebrazione del matrimonio della Chiesa bizantina ne contiene abbondanti riferimenti.

⁶² "Tre sono i figli di Noè e da questi fu popolata tutta la terra" (Gen 9,19).

⁶³ LG, 11 dice: "In questa che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede e secondare la vocazione propria di ognuno". – Cfr. GS, 52; CCC, 1657.

⁶⁴ EVDOKIMOV, P., *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, Milano 1979, 231-251, apparve la prima volta in *L'Anneau d'or* 107 (1962) 353-362. L'autore scrisse un intero capitolo dedicato al tema dell'*Ecclesia domestica*.

⁶⁵ EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito*, 232. – Cfr. GAJEK, J. S., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pavel N. Evdokimov*, Roma 1983, 62; ID, *La Chiesa domestica in una prospettiva orientale*, Roma 1984, 61-62; IVANCÓS I., "Az »ecclesia domestica« fogalma Pavel Evdokimov szemléletében", in SESZTÁK, I. (szerk.), "Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II." c. konferencia anyaga, (Sisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 47-65; ID, "Il concetto dell'»Ecclesia domestica« – Considerazione cattolica e approccio ortodosso, per uno speciale riguardo a Evdokimov", in *Theologos* 1 (2015) 55-71.

⁶⁶ L'ultimo paragrafo del LG 50 mette in risalto anche gli altri aspetti.

⁶⁷ UNE ÉQUIPE DE CHRÉTIENS ORTHODOXES, *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles*, Paris 1979, 352. In ungherese: *Krisztus közöttünk. A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdv történetét*, Budapest 1984, 315.

[1.] Naturalmente, anche qui in primo luogo sono necessari l'accettazione e l'uso dell'*insegnamento rivelato*. Ed è veramente così, perché già la prima grande preghiera sacerdotale cita il comandamento di Dio della creazione dell'uomo: "Crescite, moltiplicatevi e dominate la terra".⁶⁸ È un comandamento universale, la cui inconsapevolezza vizia il matrimonio cristiano. La stessa preghiera fa menzione della benedizione ricevuta dalla presenza di Gesù alle nozze di Cana, le cui basi: "la legittima unione e la procreazione" sono secondo la volontà di Lui.⁶⁹

[2.] È altrettanto importante la *preghiera della Chiesa* nella quale il sacerdote funge da intercessore tra Dio e i novelli sposi. Innanzitutto chiede, nell'Ektenia grande, che "gioiscano nel vedere figli e figlie".⁷⁰ Il rito presenta una scena scritturistica. Chiede ai novelli sposi di vedere la loro prole come l'ulivo vecchio circondato dai nuovi virgulti. Questa descrizione è presente non soltanto nel testo del Salmo⁷¹ cantato durante la processione alla chiesa: siano "i tuoi figli come virgulti d'ulivo intorno alla tua mensa",⁷² ma anche in una delle preghiere sacerdotali. Per la nuova coppia il sacerdote prega così: "Vedano essi i figli dei loro figli, come germogli di olivi intorno alla loro mensa".⁷³ Vi fa parte anche la preghiera, rivolta a Dio durante la benedizione della nuova moglie: che il Signore "ti conceda di vedere in pace e felicità con tuo marito i figli dei tuoi figli fino alla terza e quarta generazione".⁷⁴

La Chiesa, nella sua preghiera, più volte menziona la prole. Innanzitutto, la preghiera sacerdotale chiede "una discendenza longeva",⁷⁵ con una vita pacifica e prolungata, temperanza, amore reciproco nel vincolo della pace. Poi chiede "una felice fecondità",⁷⁶ in sintonia di anima e corpo.

⁶⁸ Szerkőnyv, 33; *Matrimonio*, 8.

⁶⁹ Szerkőnyv, 33; *Matrimonio*, 9.

⁷⁰ Szerkőnyv, 32; *Matrimonio*, 8.

⁷¹ Sal 127.

⁷² Szerkőnyv, 31; *Matrimonio*, 7.

⁷³ Szerkőnyv, 35; *Matrimonio*, 10.

⁷⁴ Szerkőnyv, 47.

⁷⁵ Szerkőnyv, 33; *Matrimonio*, 9.

⁷⁶ Szerkőnyv, 35; *Matrimonio*, 10.

In quanto ai figli, è molto importante come saranno guidati ed educati; infatti la Chiesa prega per loro ancor prima che nascano. Perciò insieme con una lunga vita, e con il progresso nella vita e nella fede, la preghiera epicletica – che è un elemento essenziale della celebrazione del matrimonio – chiede “numerosa/pietosa prole” per la nuova coppia.⁷⁷ Un’ altra preghiera, prima dell’incoronamento degli sposi, si rivolge a Dio affinché Egli doni alla nuova coppia, insieme alla benedizione matrimoniale, “la gioia di una felice fecondità”.⁷⁸

6. Riassunto

Da questa breve analisi della celebrazione del matrimonio della Chiesa bizantina⁷⁹ appare la grande ricchezza dei suoi contenuti riguardo all’indissolubilità, alla fecondità e castità del matrimonio, alla famiglia e alla numerosa figliolanza. La nostra Chiesa applica – come di solito – testi “pesanti”. Da una parte basa le sue preghiere su tantissimi riferimenti biblici, e dall’altra parte intesse nelle sue preghiere e nei testi di celebrazione l’insegnamento della Chiesa.

Riassumendo, forse non vi è niente di più bello di ciò che San Paolo scrisse sul matrimonio e che è sempre presente nella celebrazione del matrimonio della Chiesa bizantina: “Per questo l’uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Quindi anche voi, ciascuno da parte sua, ami la propria moglie come sé stesso, e la donna sia rispettosa verso il marito” (Ef 5,31-33).

⁷⁷ Szerkőnyv, 43; *Matrimonio*, 17.

⁷⁸ Szerkőnyv, 38; *Matrimonio*, 11.

⁷⁹ Per uno studio più approfondito si vedano i testi originali: PARENTI, S. – VELKOVSKA, E. (a cura di), *L’Eucologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta, con traduzione in lingua italiana*, Roma 2000, 346-348. Nella versione recente: БЕЛКОВСКОЙ, Е. – ПАРЕНТИ, С., *Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания*, Омск 2011, 396-401.

Used bibliography:

- CCEO – *A keleti egyházak kánonjainak törvénykönyve*, (Collectanea Athanasiana II/1.), Nyíregyháza 2011.
- CRAVERI, M., *I vangeli apocrifi*, Torino 1969. – VANYÓ L. (szerk.), *Apokrifek*, (Ókeresztény Írók 2.), Budapest 1980.
- DH – HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di Peter Hünermann, Bologna 1996. – HEINRICH DENZINGER – PETER HÜNERMANN, *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Bányaterenye 2004. Szerk.: Burger ferenc, ford.: Fila Béla, Jug László.
- DOBOS A., *Szentségtan. A szentségek teológiája keleten és nyugaton*, Nyíregyháza 2012.
- EVDOKIMOV, P., *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, Milano 1979.
- EVDOKIMOV, P., *Sacramento dell'amore. Il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, Milano 1982.
- GAJEK, J. S., *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pavel N. Evdokimov*, Roma 1983.
- GAJEK, J. S., *La Chiesa domestica in una prospettiva orientale*, Roma 1984.
- Görög katolikus egyházi szerkönyv (*Euchologion*), Budapest 1964.
- GREGORIO NAZIANZENO, "Oratio, 37,8", in C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*, Milano 2000. – VANYÓ L., *Nazianzoszi Szent Gergely beszédei*, (Ókeresztény Írók 17.), Budapest 2001.
- GREGORIO NISSENO, *Vita di Macrina* 4, in E. GIANNERELLI (a cura di), *La vita di S. Macrina*, (Lecture cristiane del primo millennio 4), Milano 1988. – VANYÓ L. (szerk.), *Nüsszai Szent Gergely művei*, (Ókeresztény Írók 18.), Budapest 2002.
- GS – *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965). Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna 1996. – DIÓS ISTVÁN (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Budapest 2007.
- <http://www.liturgia.it/matrimoniopub/petra.pdf>
- http://www.ortodossiatorino.net/DocumentiSezDoc.php?cat_id=33&id=551&locale=it
- http://www.savona.org.ua/?page_id=324
- IVANCSÓ I., "Il concetto dell'»Ecclesia domestica« – Considerazione cattolica e approccio ortodosso, per un speciale riguardo a Evdokimov", in *Theologos* 1 (2015) 55-71.
- IVANCSÓ I., "Szentség a szenteknek", (Görög Katolikus Hittankönyvek IV.), Nyíregyháza 1997.

István Ivancsó, *“Perché sia concessa loro la temperanza e il frutto dell’amore, preghiamo il Signore”...*

IVANCSÓ I., „Az »ecclesia domestica« fogalma Pavel Evdokimov szemléletében”, in SESZTÁK, I. (szerk.), *„Keleti teológusok és nyugati interpretációjuk a XX. századból II.” c. konferencia anyaga*, (Szisztematikus Teológiai Munkák III.), Nyíregyháza 2011, 47-65.

Lettera a Diogneto, V, 6-7. – “Levél Diognétoszhoz”, in VANYÓ L. (szerk.), *Apostoli atyák*, (Ókeresztény Írók 3.), Budapest 1980.

LG – *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965). Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna ¹⁵1996. – DIÓS ISTVÁN (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Budapest 2007.

MEYENDORFF, J., *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, 241.

PARENTI, S. – VELKOVSKA, E. (a cura di): *L’Eucologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta, con traduzione in lingua italiana*, Roma 2000.

PATRONOS, G., “Teologia ed esperienza del matrimonio”, in S. S. FOTIOU – A. MARINI – G. PATRONOS – C. YANNARAS (a cura di), *“La cella del vino”. Parole sull’amore e sul matrimonio*, Sotto il Monte 1997.

PETRÀ, BASILIO, *Questioni intorno al matrimonio*, 3.

RITZER, K., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in der christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster Westfalen 1962.

S. ATANASIO COMUNITÀ CATTOLICA BIZANTINA (red.), *Il matrimonio*, (Sussidi liturgici), Roma 1999.

SCHMEMANN, A., *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, New York 1973.

UNE ÉQUIPE DE CHRÉTIENS ORTHODOXES, *Dieu est vivant. Catéchisme pour les familles*, Paris 1979. – *Krisztus közöttünk. A keresztény Kelet liturgikus közössége átéli az üdvtörténetet*, Budapest 1984.

ВЕЛКОВСКОЙ, Е. – ПАРЕНТИ, С., *Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания*, Омск 2011.

Schimbarea reperelor tradiționale

Daniela Maci¹

Abstract. In this essay, I am interested in understand the changes of the structural components practiced/used by the community (family) in front of the death, the funeral ritual. There are three main issues: a) the legacy of the Orthodox past and the issues of this legacy; b) the events that influenced the religiosity of Romanian people (e.g. the Reform, the period during Communism and after its falling) and c) despite homogeneity of religious confession, there are some heterogeneous areas as Transylvania or North of Moldavia.

Also, I am interested in understand the secularisation in terms of death. But if I take into account the death inside the Religious area, I have to consider the immortality of soul. Starting from all these perspectives, I chose the following structure of my essay: a short history of the Orthodoxy in Romania; terminological ambiguities; the funerary ritual in the traditional communities; from the practicing of these beliefs to the theorizing of it; the changes of the traditional landmarks. At the end of this essay, I will try to point out what happens today.

Keywords: *Death, Immortality of Soul, Funerary Rite, Orthodoxy, Secularization.*

Introducere

Premisa de la care pornesc este faptul că omul contemporan (prin extensie, familia) se află pus în fața unei situații fără precedent în istorie: pe de o parte, el rămâne livrat unei lumi a cărei configurație marginalizează moartea (ascunsă în lumea bunăstării) și o eufemizează (bătrânețea, moarte în demnitate, boală, mizerie etc.) populându-i imaginarul cu coșmarurile lui „aici” și îndepărându-l astfel de universul complet și structurat al creștinismului prin abandonarea vieții de apoi, prin pierderea garanției

¹ Universitatea din Oradea.

unei alte lumi pe care o afirmă tradiția creștină; pe de altă parte, necesitatea confesiunii există în fiecare din noi, iar acest lucru ni-l arată toată pedagogia socială a Bisericii prin doctrina relativă la transformarea omului (la faptul că omul însuși, conștientizându-și limita lăuntrică și alegând partea bună din el, poate să se schimbe, poate să schimbe comunitatea, istoria, lumea). Astfel, mesajul morții ar trebui să fie acela de a fi mereu pregătiți pentru „poarta strâmtă” care face trecerea spre lumea spirituală; și, finalmente, acela de a ne lectura exercițiul cotidian din perspectiva acestei lumi ultime și adevărate, o lume a sufletului nemuritor. Care este rolul familiei (și al comunității, în sens larg) în acest parcurs, și, până la urmă, al fiecăruia în parte - în singularitate - dar totuși însoțit mereu?

Dificultatea, în ceea ce privește tema propusă, constă în faptul că mijloacele clasice de lectură (oricât de rafinate) devin insuficiente deoarece se impune un clivaj între percepția tradițională a morții (care ține de o lume marcată de religios) și percepția ei modernă (laică și urbană). Acest clivaj duce finalmente la reperarea unei ambiguități între ruptură și continuitate în trecerea de la tradițional la modern. Astfel, lucrarea mea va constui mai degrabă un efort de înțelegere decât unul explicativ, axat pe particularitățile românești. Prin urmare, în structura acelei lucrări, circumscrierea conceptuală se va suprapune cu propriul meu efort de înțelegere: de la dificultatea de a distinge între teologie și societate tradițională în ceea ce privește discursul asupra morții la redefinirea acestuia în comunismul românesc până la problemele care rămân deschise în societatea de azi.

Apusul și Răsăritul

Atât din punct de vedere geografic, cât și istoric, teritoriul românesc aparține spațiului creștinismului ortodox. Așa cum se cunoaște, ortodoxia (dreapta credință) se constituie ca realitate spirituală și politică după schisma din 1054 și, mai ales, după refuzul bizantin al oricăror contacte cu Roma în urma traumaticii cruciade a IV-a. Deși, din punct de vedere „doctrinar și religios”, Răsăritul și Apusul se deosebeau încă din secolele IV și V, cu diferențieri ce s-au accentuat în secolul al IX-lea (dar „tolerante reciproc”), confruntarea dintre Occidentul latin și Orientul bizantin va începe abia în secolul al XIII-lea care, de acum, vor evolua pe coordonate

culturale și politice diferite². Din perspectiva politicii religioase și al ceremonialului de curte Țările Române aparțin de la început Commonwealth-ului bizantin (formulă ce îi aparține lui Dimitri Obolensky), iar din cea a limbii culturale și administrative aparțin lumii slave.

Pe de o parte, în Europa răsăriteană, prestigiul Constantinopolului era imens (în special pentru slavi care îl considerau „orașul împărătesc” („Țarigrad”). Apoi, criza care a provocat dezmembrarea Bizanțului din secolul al XIII-lea a favorizat și începutul culturii grecești³. Pe de altă parte, comparativ cu ceea ce se întâmpla în proximitatea noastră (exemplul ungurilor, cehilor, polonezilor etc. care prin convertirea lor la catolicism vor adopta latina și astfel vor evolua pe alte coordonate), Țările Române „erau complet izolate și lipsite chiar de slaba cultură generală specifică epocii. Educația era aproape necunoscută. Biserica însăși era înapoiată și dezorganizată, slujită de preoți slavi care foloseau liturghia slavă, și a rămas mult timp dependentă de episcopii bulgari de la Silistra și Vidin”⁴. Astfel, din punct de vedere cultural și implicit teologic, ceea ce se întâmpla în cultura occidentală va rămâne

străin sufletului românesc, închis în formulele învechite ale culturii bizantino-slave, până la jumătatea veacului al XVII-lea, când se deschide prin Polonia o fereastră către Occident. Ortodoxia și slavismul ne-au izolat în bună parte de marile frământări culturale ale Apusului. (...) De aici caracterul atât de desosebit față de literaturile Apusului și, în același timp, atât de medieval al literaturii noastre până în pragul secolului al XIX-lea⁵.

Ambiguități terminologice

Fapt definitoriu și incontestabil al existenței, moartea constituie unul din punctele focale în jurul căruia orice societate tradițională își dezvoltă discursul. Atunci când folosesc termenul de cultură populară sau de societate tradițională mă refer la un tip de societate caracterizat prin inexistența

² Emil Condurachi. Răzvan Theodorescu, „Europa de Est, arie de convergență a civilizațiilor II”, *Revista de Istorie* (34) 2 (1981) 183-219, 193.

³ *Ibid.*, 189, 194.

⁴ R.W. Seton-Watson, *O istorie a românilor. Din perioada romană până la desăvârșirea unității naționale*, traducere, introducere și note explicative de Constantin Ardeleanu, Muzeul Brăilei și Istros, Brăila 2009, 25.

⁵ Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Minerva, București 1980, 25, 27.

unui discurs laic autonom. Discursul și ceremonialul comunității tradiționale românești presupun un melanj între elementele creștine și cele ale culturii populare (în care elementele păgâne, superstițiile, elementele magice etc. s-au amestecat). Cred că una dintre cele mai bune clarificări terminologice îi aparține Sabinei Ispas.

Traditional communities had their own institutions, which regulated individual and group existence (...). One institution that had a decisive authority was the Church. (...) The folklorization of Christian precepts and dogmas turned into constitutive parts of oral culture. They led to the melting down of theological and philosophical information, along with elements derived from paleo-Christian times, both existing as intrinsic elements in folkloric culture, of which the individual imbued with folklore is no longer aware. From this point on, a false parallel has evolved between folkloric culture and the official or dominant religious structure in a given community⁶.

Aici însă trebuie să observăm ambiguitatea dintre acele idei și credințe care se leagă de vulgata teologiei creștine și cele care constituie expresia unei decantări paremiologice a experienței nemijlocite de viață. Așa cum arată Ispas, termenii de „religie” și „religiozitate” au fost confundați frecvent cu cel de „creștin”:

Religion as a notion is complex and contains a number of forms: the religious doctrine or dogma (the outlook or the idea we have about God and about our relationship with Him); religious discipline and morality (the life and organizational rules of a religious society, deriving from the respective dogma); and the religious cult (the forms through which the community expresses or tries to achieve its link to the Divine). In any religion, there is a close link between the religious outlook or idea, the doctrine or the dogma, and the cult as an expressive means for the religious feeling.

Și nu în ultimul rând,

funeral rituals, as an example, are better preserved than other rituals owing to the difficulty of eliminating fear when faced with the mystery of death, something common to most people, irrespective of social category, education, and religion. The system of customs that is linked to funerals played (and still plays) a critical role in the balancing of a luminal situation, both at sacred and at social levels⁷.

⁶ Sabina Ispas, “Landmarks of Christianity-Related Balkan Folk Traditions,” în: Răzvan Theodorescu and Leland Conley Barrows (eds.), *Politics and Culture in Southeastern Europe*, UNESCO – CEPES, București 2001, 175-233, 182.

⁷ *Ibid.*, 218-219, 180.

Există, fără îndoială, o dificultate în delimitarea unei granițe între discursul creștin și cel tradițional asupra morții. Cele două se întâlnesc pe terenul relației viilor cu morții, relație stabilită prin intermediul ritualului funerar și în interiorul căruia elementele constitutive se dovedesc a fi transferabile. Astfel, pentru perioada cuprinsă între secolele al XV-lea și al XVIII-lea este dificil de trasat o graniță între ceremonialul funerar practicat de Biserică și ritualul funerar popular, cel puțin pentru spațiul românesc. Chiar dacă treptat cele două se vor îmbina, ele vor rămâne tributare unor practici ancestrale (ce trimit mai curând la o religiozitate difuză decât la o religie constituită). În acest context, cărțile tipărite în limba română vor întreține conștiința unei ortodoxii naționale chiar dacă aceasta va fi consacrată abia în al doilea deceniu al secolului XX prin proclamarea autocefaliei Bisericii române și numirea Mitropolitului Ungro-Vlahiei ca Patriarh. Pe de altă parte, dacă luăm în considerare Transilvania, la sfârșitul secolului al XVIII și începutul secolului al XIX-lea, educația laicilor (chiar dacă încă este precară) se întâlnește cu cea a preoților prin intermediul unor cărți, (ex. „Bucoavna”) sau a catehismelor. Totodată, statutul preotului din satul transilvan se modifică. El nu mai este un „țaran deghezizat”, ci va depăși treptat stadiul minimal de alfabetizare („scrisul, cititul, Tatăl nostru, cântarea bisericească”). Totuși, existau nenumărate discrepanțe, „abateri”, „între normă și religia trăită”. „Efortul de a „creștina” din nou, prin conștientizarea adevărurilor credinței pentru masele mari de români, a fost un demers substanțial în a doua jumătate a secolului XVIII, în acest context preoții greco-catolici având un avans față de cei ortodocși, datorită: numărului lor mai mare, instrucției religioase în sine, disciplinei interioare”⁸. Ispas⁹ atrage atenția asupra faptului că există o literatură de specialitate care a analizat întotdeauna cărțile populare în imediata lor apropiere cu cele apocrife, lucru care deși pare confuz pentru istoricii literari, sunt foarte clare pentru teologi. Întrucât cea mai mare parte a

⁸ Valeria Soroștineanu, „Religiozitate și atitudini în fața muririi la românii ortodocși din Transilvania. Considerații generale (1899-1916)”, în: Mihaela Grancea (ed.), *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca 2005, 174-197, 182, 183.

⁹ Cf. Ispas, „Landmarks”, *art. cit.*, 216.

clerului avea mai puține cunoștințe de greacă decât de slavonă, s-ar fi dorit adoptarea limbii române ca limbă liturgică. Dar pentru că limba română nu era încă pregătită – neexistând traduceri ale cârților necesare săvârșirii cultului și nici obișnuința populației cu o limbă de cult pe care nu o înțelegeau, s-a trecut la greacă¹⁰. Traducerile cu caracter religios nu se mai fac prin intermediare slavone, ci direct din originalele grecești. În ceea ce privește vocabularul religios, ceea ce este de remarcat este faptul că o mare parte a cuvintelor care desemnează „demnitățile și veșmintele ecleziale” sunt de origine greacă, iar cele ce sunt relative la obiceiurile religioase derivă din latină (Dumnezeu [God, Domine Deus], creștin [Christian, Christianus], cruce [cross, crux-crucis], a boteza [to baptize, baptisare], înger [angel, angelus], a răposa [to die, repausare], priveghi [vigil, pervigilium], mormânt [grave, monumentum] etc.)¹¹.

Translators gradually overcoming the difficulties linked to a lexical „poverty” (which they constantly deplored) at great effort changed Romanian into a performing language (apt to ensure sacredness through the proper use of words) and worked from reliable sources (like the Greek ones) as regard non-deviation from the Orthodox dogma (an obsessive concern of the upper hierarchy of the Romanian Church)”. „Thus, the translators meticulously built the Romanian liturgical language, in a solid construction (which we could call definitive) by bringing the early 18th century versions nearer to the liturgical texts used nowadays in the Romanian Orthodox Church¹².

Ritualul funerar în societatea tradițională

Nu intenționez să ofer un răspuns acestei probleme, ci mai curând să înțeleg – cel puțin la nivel formal/conceptual – care este locul morții în această societate tradițională românească. Dacă ținem cont de ceea ce am prezentat până acum, putem afirma că scrierile religioase din această perioadă par să fie la întretăierea dintre reprezentarea tradițională a morții

¹⁰ Cf. Cartoian, *Istoria, op. cit.*, 381, 172.

¹¹ Cf. Dan Horia Mazilu, „Romanians and Christianity (From the Early Times Up To the Late 19th Century)”, în Dinu C. Giurescu and Stephen Fischer-Galați (ed.), *Romania. A Historic Perspective*, East European Monographs, New York 1998, 159-199, 161.

¹² *Ibid.*, 179.

și a unei teologii ortodoxe românești în curs de formare. În ceea ce privește moartea, se pare că viziunea populară cu privire la moarte este mult mai prezentă decât cea vehiculată de creștinism. Iar când spunem moarte în societatea tradițională, spunem de fapt ritual funerar, unul în care avem de-a face cu un amalgam de „practici creștin-ortodoxe și de străvechi tradiții”¹³. Chiar dacă acest ritual diferă sub aspect formal de la o zonă geografică la alta, el presupune în mare același scenariu.

Pentru descrierea unor elemente a ritualului funerar am apelat la lucrarea lui Panea și Fifor care argumentează și preferința lor pentru utilizarea termenului de ritual și nu cel de ceremonial. „Înțelegem ceremonialul ca o accelerare psihică a reprezentării cotidianului de către comunitate, în timp ce ritualul presupune o abolire secvențială (spațială și temporală) a cotidianului, căci moartea rămâne în afara oricărei categorii de gândire”¹⁴. Preimsa lor este faptul că orice individ e o ființă socială integrată unui grup, așadar comunicarea este cheia acceptării și practicării unui ritual ce oferă coerență comunității. Orice act ritual e o „activitate reglatoare (indiferent dacă se realizează în interiorul sau exteriorul unui grup)” săvârșit de către participanți. Participarea presupune comunicarea, iar comunicarea nu se reduce doar la cuvânt, ci are în egală măsură o dimensiune gestuală. Tot aici există o „intenționalitate” prin intermediul căreia distingem între o comunicare cotidiană (orizontală) și una transcendentă (vericală) - de „contact cu divinitatea, cu sacrul”- care în actul ritual încarcă simbolic cuvântul și gestul. În toată societatea tradițională românească, moartea nu este ceva individual, ci „este percepută ca un eveniment public. (...) Această socializare maximă a morții are la bază armonia perfectă dintre individual și colectiv”¹⁵, reprezentată în organizarea spațiului funerar. Mormântul perceput ca „locuință” este un altceva, aparține unui alt spațiu – cimitirul, ce conferă individualitate mortului și în același timp păstrează legătura permanentă cu comunitatea celor vii. Cel mort este integrat în lumea viilor prin intermediul pietății sau pomenilor, dar în același timp el este împins în

¹³ Ștefan Lemny, *Sensibilitate și istorie în secolul XVIII românesc*, Meridiane, București 1990, 127.

¹⁴ Nicolae Panea și Mihai Fifor, *Cartea românească a morții – o hermeneutică a textului ritual funerar*, Centrul Județean al Creației Populare Mehedinți Drobeta Turnu Severin, Drobeta Turnu Severin 1998, 67.

¹⁵ *Ibid.*, 99.

afara societății (poziționarea cimitirului în afara/la marginea spațiului comunitar). Necesitatea practicării ritualului funerar este impusă și de o altă dimensiune: păstrarea echilibrului social prin eliminarea tensiunilor dintre lumea de dincolo și cea de aici. „Sufletul mortului (...) devine un fel de emisar al comunității către o lume a spiritelor strămoșilor”¹⁶. Jertfa, sacrificiul, pomana devin simboluri întru păstrarea echilibrului. Este vorba de un echilibru al celor două lumi, iar țăranul român are grijă ca prin îndeplinirea ritualurilor să nu provoace lumea morților (a strămoșilor), lume ce poate acționa răzbunător în lumea viilor. Însă acest echilibru este unul fragil, căci moartea dezamorsează armonia celor două lumi prin dislocarea timpului. Moartea apare ca împlinire iar „viața nu este altceva decât o pregătire pentru moarte”¹⁷. În acest context, Soroștineanu (citându-l pe Chlovy), atrage atenția asupra echilibrului dintre „situația religioasă a maselor alături de cea culturală, de o parte, și atitudinea elitelor, în particular, a clericilor”¹⁸.

Teoretizarea discursului tradițional asupra morții

Discursul popular începe să fie recuperat și revalorificat începând cu secolul al XIX-lea. Acest interes pentru cultura tradițională se manifestă oarecum simultan cu interesul Occidentului față de primitivism și tradiție deschis de discipline ca etnologia, antropologia sau arheologia. Comparativ cu evoluția teologiei și filosofiei occidentale în interiorul căreia se produc o serie de mutații și noi configurații până în secolul al XIX-lea, pe teritoriul românesc, din păcate acest lucru n-a fost posibil.

Pentru teritoriul românesc se poate constata că în toată această perioadă există un balans între un discurs oral – eminate popular și unul religios – deschis registrului popular, teozofic sau chiar gnostic. Scrierile lui Neagoe Basarab¹⁹ sau Dimitrie Cantemir²⁰ considerate înainte de toate primele

¹⁶ *Ibid.*, 105.

¹⁷ *Ibid.*, 111.

¹⁸ Soroștineanu, „Religiozitate”, *art. cit.*, 154.

¹⁹ Neagoe Basarab, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, traducere din slavonă de G. Mihăilă, Minerva, București 1971.

²⁰ Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gilceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, Pentru Literatură, București 1969.

scrieri din cultura română se află la confluența unor teme mistice, teologice, politice și etice. Pentru toți trei omul este angrenat într-o lume concretă ce se distinge de cealaltă dimensiune a existenței (una al lui Dumnezeu) prin impurificarea sufletului de către trup. Posibilitatea accederii la eternitate este posibilă nu doar printr-o asumare a credinței ortodoxe (practicarea rugăciunii și cultivarea spiritului) sau a practicării ritualului funerar, ci mai ales printr-o asumare a eticii. Astfel, cu cât practicarea virtuților se împlinește mai mult, cu atât se deschide mai mult poarta eternității și în mod special a raiului. Accentul pe care îl pune creștinismul pe faptul că moartea reprezintă plata păcatului original răscumpărat de venirea lui Cristos (mântuitorul) se transferă în acest context pe faptul că împlinirea vieții este dată de moarte. Moartea nu se rezumă la a fi o trecere spre o altă lume (ca în discursul popular) sau la învierea obținută prin mântuire (ca în creștinism), ci amândouă aspectele sunt redimensionate prin morală. „La nivel popular, creștinismul a asimilat numeroase elemente păgâne constând din practici, rituri și cutume prezente în viața colectivității din perioada precreștină și care, impregnate de sacru, au supraviețuit vreme îndelungată în mentalul colectiv.”²¹

În perioada cuprinsă între secolele al XV-lea și al XVIII-lea este dificil de trasat o graniță între ceremonialul funerar practicat de Biserică și ritualul funerar popular. Chiar dacă, treptat, cele două se vor îmbina ele vor rămâne tributare unor practici ancestrale (ce trimit mai curând la o religiozitate difuză decât la o religie constituită). Fără a fi omologate de Biserica ortodoxă, care s-a mulțumit să le condamne generic – la limita afuriseniei, aceste practici nu au generat în spațiul românesc represalii de tipul celor ce preced „centralizarea” mentalului colectiv în Europa apuseană²². Tot ceea ce ține de aspectul vieții atât la nivel individual cât și colectiv (virulența limbajului, alterarea comportamentului social, acuzele reciproce între clerici și popor, impactul molimilor etc.) s-a sedimentat în straturi succesive în mentalul și comportamentul colectiv. În absența unei culturi constituite – care să promoveze distincțiile și proprietatea limbajului

²¹ Iolanda Țighiliu, *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova*, Paideia, București 1998, 236.

²² *Ibid.*, 258.

– lumea „nevăzutului” rămâne la români în heterogenitatea ei funciară pe care o unifică analogiile și subînțelesurile. „Într-o societate bazată pe inegalitate și privilegii, moartea este singurul element egalizator.”²³ În fața acestuia, toate diferențierile din interiorul societății sunt estompate de credința în preceptele morale care, în numele unui „dincolo” incontornabil îl ordonează pe „dincoace”. Axa concepției morale individuale o constituia întruparea modelului christic în viața personală și respectul regulilor religioase ce scandau întreaga viață a creștinului. E inteligibil faptul că, pe fondul unui evenimentțial bulversat (de tensiunea clivajelor sociale și a unei stări de asediu cvasi-perpetue) împlinirea imposibil de atins în această lume să fie încredințată unei alte lumi și unei alte vieți pe care tocmai moartea le separă de „teroarea istoriei”. Articularea credinței întru nemurirea sufletului a necesitat însă secole de discurs creștin. În absența unei profunde interiorizări spirituale (realizate de o cateheză susținută statal), componentele dogmei creștine au interferat cu credințele heterodoxe. „Rigiditatea morții întrerupe continuitatea morală cerută de o ontologie a individului și colectivului prin care societatea se reasigură de existența sa.”²⁴ Chiar dacă simbolistica ritualului funerar constă (și) în refacerea unui echilibru al comunității a cărei ruptură a fost produsă de moartea unui membru, spaima în fața morții nu este depășită. „Impactul morții asupra ideilor și sentimentelor nu poate fi separat de spectacolul cotidian al acesteia, spectacol obișnuit în toate timpurile.”²⁵ Ipostazele violenței (ciuma, războaiele, calamitățile naturale etc.) ofereau imaginea unei vieți aflată continuu sub amenințarea morții. Moartea era o „componentă obișnuită a spectacolului cotidian”²⁶ în care omul tradițional era figurant, iar puterea ei mai mare decât toate puterile acestei lumi. Acest fapt poate fi exemplificat brusca prăbușire a lui Constantin Brâncoveanu martirizat la Constantinopol, „după ce fusese obligat” în prealabil „să asiste la decapitarea propriilor fii!”; de Ștefan Cantacuzino, care este „decapitat împreună cu tatăl său, tot în capitala Imperiului otoman”²⁷, și exemplele de acest gen

²³ *Ibid.*, 261.

²⁴ Gail Kligman., *Nunta mortului*, Polirom, Iași 1998, 163.

²⁵ Lemny, *Sensibilitate*, op. cit., 117.

²⁶ *Ibid.*, 122.

²⁷ *Ibid.*, 124.

pot continua. „Totuși, nu aceste împrejurări cu totul deosebite și-au pus amprenta asupra imaginii cotidiene a morții.”²⁸ Ritualul funerar (ca îmbinare a elementelor creștine cu cele precreștine) practicat în lumea satelor avea un rol regulator. Societatea tradițională își coordona întreaga viață în spiritul armoniei prestabilite a cosmosului tradițional în care și moartea își avea locul ei bine precizat (alături de marile momente ale vieții omului: naștere, botez și căsătorie). Chiar dacă, până la urmă, discursul tradițional asupra morții (așa cum îl prezintă etnologia, antropologia, istoria religiilor etc.) este un discurs heterogen, componentele lui diverse persistă și astăzi în ritualul funerar (al unei lumi laice!). Ceea ce s-a schimbat este echilibrul pe care tradiția îl stabilise între viață și moarte.

Modificarea reperelor tradiționale

Într-o perioadă în care “ordinea cosmosului” este re-definită, re-ordonată și re-configurată într-un orizont al „lumii de aici” care evacuează „lumea de dincolo”, cum mai poate fi păstrat acest echilibru, din ce în ce mai fragil, dintre viață și moarte? Modificarea reperelor lumii tradiționale prin întâlnirea celor moderne încep, cel puțin pentru lumea românească, odată cu bulversările economice și sociale de la sfârșitul războiului, spre deosebire de lumea occidentală care evoluează pe alte coordonate. Populația rurală, supusă mizeriei și dificultăților realizării unei reforme agrare pe cont propriu, „migrează” la oraș, în speranța unui trai mai bun. Însă, exodul masiv al populației rurale înspre urban are loc odată cu colectivizarea forțată. Stabilită în mediul urban, ea nu mai este rurală ci, pe de o parte caută modalități de păstrare a tradiției, pe de altă parte este pusă în situația de a se adapta noului mediu și context. Forma de adaptare, descrisă și teoretizată de I. Andreescu și M. Bacou, este „pragmatizarea morții”: „frontierele magice” ale satului sunt substituite de „diviziuni administrative”, iar abolirea celor dintâi anunță semnele sfârșitului lumii. „Cultura de masă” și educația fundamentată în „științificitate” afectează modul de transmitere a culturii tradiționale. Ideologia comunistă nu tolerează viziune tradițională asupra lumii pe care o consideră obscură și superstițioasă. Apare o „noua industrie” numită „folclor” în care noii cer-

²⁸ *Ibid.*, 126.

cetători, în numele unei „singure memorii colective”, evacuează pluralitatea elementelor lumii tradiționale pe care le adaptează și le reinterpretează încercând să argumenteze discursul oficial în care primează sentimentul identității naționale.²⁹ Apetența populației rurale din lumea comunistă pentru elemente ce țin mai degrabă de registrul magicului sau fantasticului înlocuiesc, într-o oarecare măsură, simbolurile mitice. Noile elemente (treaptă, vameș, bacșiș) se inserează în desfășurarea drumului parcurs de suflet în ascensiunea lui spre lumea de dincolo. În comunismul românesc, sensul acestei etape intermediare se modifică, devenind o probă/încercare dificilă în care sufletul se desolidarizează de vechiul său eu odată ce este pus față în față cu realitatea trecută a existenței pămânesti. Fiecare trecere a vâmlor este echivalentul unui examen (în sensul cel mai școlăresc), iar vameșii pot fi mituiți (raporturile administrative specifice vieții cotidiene vor substitui rigoarea judecății personale). Astfel, are loc o redefinire a spațiului intermediar dintre cele două lumi și, totodată apariția noii obsesii a ofrandelor ca mijoc de asigurare a unei ascensiuni certe spre lumea de dincolo.³⁰ Argumentul celor două autoare este dezvoltat în jurul tensiunii dintre rural (în care viața se desfășoară potrivit unor reguli moștenite și transmise din generație în generație și presupune ordinea unei continuități) și urban (în care viața se desfășoară potrivit unor reguli transmise printr-o „educație de masă” și presupune justificarea tuturor actelor și surselor cunoașterii). Astfel, ofranda devine singurul element ce poate fi raționalizabil, tocmai pentru că implică organizare și materialitate. Sub semnul acesteia, moartea devine o „afacere publică” (totul trebuie văzut, judecat și apreciat de comunitate).³¹ Fiecare trebuie să-l depășească pe celălalt, pentru că memoria colectivă păstrează amintirea celui care a platit un tribut mai mare morții și doar despre acesta se va vorbi mulți ani după moartea lui. Moartea se transformă într-un discurs al lipsei, al sărăciei, sacrificiului și iertării. Moartea devine motivul care unește familia pentru procurarea celor trebuincioase săvârșirii pomenii mortului. Concluzia cărții este faptul că „ritul nu este atins în structura sa semnificantă”, ci doar în componentele sale materiale. Acestea din urmă se pot modifica într-o lume a „discursului

²⁹ *Ibid.*, pp. 58-65.

³⁰ *Ibid.*, pp. 117-132.

³¹ *Ibid.*, pp. 173-176.

oficial”, dar nu pot neutraliza suportul material al ritului.³² De fapt, autoarele reușesc să probeze - printr-o analiză antropologică aplicată, ceea ce Mircea Eliade a formulat teoretic – camuflarea sacrului în profan ca reconfigurare a unei ordini simbolice sub presiunea „terorii istoriei”.

Pluridimensionalitatea discursurilor despre moarte

Ce rămâne din tot acest parcurs pe care l-am prezentat, aparent haotic și fără structurări de natură metodologico-științifică? Rămâne în continuare, în ciuda unei secularizări a morții, cuplul polar „aici” – „dincolo” în jurul căruia gravitează orice înțelegere a morții. Și, nu în ultimul rând, dublul aspect al lucrurilor care au tangență cu universul funerar și, care, continuă să fie exprimate într-un registru simbolic. Însă, în interiorul perspectivei simbolice, se observă că discipline etnologia, antropologia, istoria religiilor, teologia dar și istoria mentalităților operează, în ceea ce privește moartea, cu aceleași noțiuni: cult, ceremonial, ritual etc. (ceea ce îngreunează delimitările precise dintre ele). Ca atare, această terminologie presupune nuanțări și transformări în interiorul fiecărei discipline în parte. În acest caz, datele culese nu se mai reduc la caracterul lor strict înregistrabil (ca în cazul științelor exacte), ci devin problematice prin erodarea interpretativă a contururilor lor. Datele cu care operează disciplinele mai sus amintite pot aparține precreștinismului, creștinismului sau pot, pur și simplu, să fie datini, obiceiuri ce aparțin unui spațiu cultural în care toate distincțiile de mai sus sunt relative. Modalitățile de transmitere - orală sau scrisă - deschid tema luată în considerare integrării hermeneutice și – în egală măsură – hermeneutica propriei redimensionări în contact cu alte paradigme mentale. Practic, aproape toată perspectiva simbolică reprezintă un soi de eseu al formării (și reformării) unei terminologii ce nu integrează niciodată paradisul limbajului „clar și distinct” al științei. Poate că, în cele din urmă, etnologia și antropologia încearcă o clasificare a simbolurilor, însă sfârșesc prin a adopta ele însele un limbaj cvasi simbolic. Moartea are o inevitabilă încărcătură simbolică (mortul aparține în același timp lumii de aici și lumii de dincolo) pe care istoria religiilor o descrie și o înscrie în ansamblul structural al gândirii și al com-

³² *Ibid.*, p. 183, 232.

portamentului religios. La rândul ei, istoria mentalităților ia în considerare spațiul intermediar dintre cele două lumi (cu toată profunzimea și densitatea lui), descriindu-l într-un limbaj care, deși se vrea științific, e mai curând literar întrucât nici el nu poate eluda registrul simbolicului. Relația personală dintre om și divinitate este nefenomenalizabilă și scapă oricărei discipline. Teologia accentuează dimensiunea existențială a experienței morții (moartea ca asumare a păcatului, ca *memento mori*, ca asumare a condiției căzute etc.) și subliniază consecuția – cu tărie de necesitate – a morții și a Învierii. Moartea e pentru teolog un scandal cosmic depășit de/în scandalul și mai mare al Învierii.

Grosso modo, în niciuna din aceste perspective moartea nu e sesizată ca o problemă „în sine”, ci e văzută întotdeauna din perspectiva efectelor ei care angajează comunitatea (în sens restrâns, familia). Pe de o parte, moartea apare ca „problemă” personală și, pe de altă parte, ca „fenomen” social. În acest interval se va localiza discursul științific asupra morții. Dar, în maniera sa de a proceda, problematicul morții e conturnat: „ambalajul” ritual al metodelor tinde să asimileze moartea „obiectului” unei discipline sau alteia.

În cele din urmă, avem două clivaje majore care anunță tematizarea morții – cel dintre lumea de aici și lumea de dincolo și cel dintre moartea asumată ca problemă personală și moartea ca fenomen social – cărora le corespund două tipuri de limbaj în tratarea temei – cel simbolic pentru primul clivaj și cel științific pentru cel de-al doilea. Asumarea personală a morții are un statut special, deoarece ea poate duce fie la apofatismul radical al misticii (ce poate fi și laică la fel de bine ca și religioasă), fie la proliferarea luxuriantă a discursului literar. Cert e faptul că și într-un caz și-n celălalt, tăcerea, respectiv cuvântul, au o puternică încărcătură simbolică. Simbolul adună, leagă și unește; discursul științific distinge, localizează și circumscrie descriptiv. Este posibil un discurs asupra morții care să fie în măsură a sesiza anvergura acesteia fără a cădea nici în ambiguitățile (tranzabile doar în experiența cultică a credinței) a unei arhitecturi simbolice, nici în coerența impermeabilă morții a discursului științific? Dacă un asemenea discurs e posibil, el va trebuie să se explice atât cu universul religios, cât și cu lumea științifică. Și, bineînțeles, cu moartea însăși – care e limita oricărui discurs.

Familia și femeia în creștinism

Andrei Marga

Sub ochii noștri, ca generații active, s-au deschis cel puțin cinci probleme care ne pretind să interogăm ceea ce părea de la sine înțeles. Bunăoară, se crede că regulile de morală și drept sînt dependente de culturi încît nu ar mai fi cazul să cerem respectarea lor. Mai mult, acțiunea combinată a deconstrucțiilor, ce arată că orice generalizare extrapolează o experiență, și a criticii ideologiilor, ce suspectează orice regulă de un interes ascuns, alimentează iluzia că s-ar putea trăi doar în lumea faptelor. „Oamenii faptelor”, abia anticipați de Husserl, s-ar afla deja printre ceilalți.

Adevărurile la care ajungem se dovedesc dependente de instrumente, de interogațiile pe care le formulăm și de limbaj. Dependența ar fi așa de mare încît sîntem nevoiți să ne întrebăm dacă ceea ce ne spun științele experimentale este redarea naturii sau, filosofic vorbind, o „construcție” ce se datorează oamenilor. Iar întrebarea nu mai este doar teoretică dacă luăm în seamă faptul că pe științele experimentale s-au clădit tehnologii ce fac ca produsele pe care le consumăm, de pildă, să nu mai fie „naturale”, ci afectate de intervenții biochimice.

Biotehnologiile permit nu numai grefe și proteze pe scară mare, dar și generarea de ființe în laborator. Ca urmare, este avenită întrebarea: cine răspunde la un eventual proces intentat de unul dintre aceștia, nemulțumit de înzestrarea cu care a fost trimis în lume, și pe ce legislație va fi procesul în tribunal.

Una dintre fețele descifrării codului genetic este tot mai mult epigenetica – adică studiul creșterii copilului. Acest studiu probează că există un “cod epigenetic” ce-l condiționează pe homo sapiens. Pe de altă parte,

devine clar că nu doar în cromosomi rezidă informația ereditară, ci și în felul "împachetării cromosomilor". Practic, se va putea interveni în viața oamenilor prin "inducere de celule stemm" – acestea urmînd a fi luate din creier, piele, anumite porțiuni ale stomacului. În acest fel se previne îmbătrînirea, încît plafonul vieții obișnuite se mută undeva la 120 de ani, cu toate consecințele sociale.

În sfîrșit, în societățile actuale tendința răspîndită în noile generații este de a nu mai socoti familia cadru al "vieții izbutite" și de a se îndrepta spre alte orizonturi (carriere, bogăție, turism, variația partenerilor etc.). Instituția familiei este pusă la încercare mai mult decît oricînd în istoria cunoscută, iar o întregă cultură, de care se leagă direct sistemul juridic și arta, a devenit îndoielnică.

Aceste probleme nu sînt fără legătură între ele. Ele țin de afectarea constelației civilizației în care ne aflăm și au nevoie pînă la urmă de rezolvări corelate. Dați-mi voie să nu stăruiesc acum asupra acestei constelații, ci să mă refer aici, în timpul ce mi-a fost alocat, la această din urmă problemă.

I

Plec de la observația că situația familiei a fost repusă pe tapet de două mari curenți ale vieții din zilele noastre.

Pe de o parte, este curentul, tot mai caracteristic societăților actuale atinse de comercialism, favorabil relaxării relațiilor din familia monogamă – nu numai etic, ci și juridic și financiar. Acest curent dă moda parteneriatelor în viață, locuirii împreună, recursului la mulți parteneri și la parteneri de același sex. Adepții săi socotesc o seamă de reguli ca opresive și cheamă la înlăturarea discriminărilor.

Pe de altă parte, este curentul din bisericile și teologiile actuale favorabil apărării familiei monogame ca celulă a societății. Adepții săi opun relativizării cadrului vieții oamenilor valori socotite ferme.

Primul curent duce la disoluția familiei în forma ei actuală – înlocuind mariajele pe viață cu forme de asociere pasagere. Al doilea amintește de componente morale și religioase ale creării unei familii și intră în coliziune cu relaxările din societate.

Vorbind la o facultate de teologie, menționez că și înăuntrul celui de al doilea curent forțele angajate în discuție se resimt de pe urma a ceea ce se petrece în societate. În teologia ortodoxă, de pildă, se evidențiază mereu “taina” care dă substanța căsătoriei, dar la ofensiva la adresa familiei consacrate i se caută încă răspunsul. În teologia catolică se discută pînă acum două modificări în abordarea tradițională a Bisericii: considerarea unui eventual al doilea mariaj al unei persoane ca rămânînd capabil de comuniune și, implicit, de recunoaștere, și intenția de a considera avorturile înăuntrul căinței persoanei respective. În acest fel pledoaria unor cardinali cunoscuți – precum belgianul Daneels – ca Biserica să ia în seamă gusturile societății contemporane, înregistrează un succes, după ce decenii la rînd a rămas un apel în gol.

Chestiunea pusă astfel are deja o istorie în sînul Bisericii. Pentru vremurile recente această istorie începe cu teologii “modernismului”, care au căutat, deja în anii șaptezeci-optzeci, să înnoiască concepția Bisericii și care au lucrat la prinderea în concepte a viziunii conciliului Vatican II. Desigur, ea începe cu cel mai important teolog al deceniilor care au venit, care a fost Joseph Ratzinger.

În 1972 (în *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe...*), pe atunci profesorul de teologie de la Regensburg arăta că “digamia (al doilea mariaj)” poate primi “comuniunea (communion)” din partea preotului sub condiția ca al doilea mariaj să se fi verificat ca “durabil”, “virtuos”, “condus în spiritul credinței, mai ales în creșterea copiilor” (Vezi Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg, 2014, Band 4) Dar papa Ioan Paul al II-lea a restabilit viziunea tradițională (în *Familiaris Consortio*, 1981), care cere credinciosului să rămînă fidel mai mult credinței, decît împrejurărilor vieții sale, iar preoților să îi ajute pe cei care ajung la al doilea mariaj. În calitate de cardinal prefect și apoi de papă, Joseph Ratzinger a respectat linia magisteriumului lui Ioan Paul al II-lea, dar a formulat o poziție mai nunațată decît simpla aplicare a acesteia.

Se cunoaște de multă vreme competiția din teologia germană a a viziunilor a doi cardinali ai Curiei romane. Ei au controversat public în cel puțin trei chestiuni: dacă Isus este sursa unică a salvării – Joseph Ratzinger spunînd (în *Dominus Jesus*, 2000) da, Walter Kasper lăsînd răspunsul

deschis pentru completări; dacă referința teologică este “biserica universală” sau “bisericiile locale” – Joseph Ratzinger apărând primatul istoric și doctrinar al “bisericii universale”, Walter Kasper recunoscând un astfel de rol “bisericii locale”; abordarea celui de al doilea mariaj – Joseph Ratzinger rezervând, ca responsabil al doctrinei și apoi ca pontif, “comuniunea” pentru primul mariaj, Walter Kasper pledând pentru relaxare.

Această competiție a înregistrat recent date noi. Papa Francisc a reluat tema pînă la urmă marginalizată sub Ioan Paul al II-lea - cea a mariajului - și l-a readus în prim plan pe cardinalul Walter Kasper. În plus, acesta, a invocat în susținerea viziunii sale exact textul din 1972 al lui Joseph Ratzinger, pentru a-l opune opțiunilor luate sub Ioan Paul al II-lea. Iar după două tentative de a convinge cosistoriul cardinalilor, a obținut câștig de cauză cu ceva peste majoritatea de voturi, în 2014, la Sinodul consacrat familiei.

În situația creată, Benedict al XVI-lea a intervenit cu un text în care a apărât ideea că nu ar trebui pierdut ceea ce mirii spun la căsătorie – anume că mariajul lor este definitiv și indisolubil. “Biserica nu recunoaște divorțul”, scrie papa emerit, dar trebuie distins între “divorț” și “mariaje nule (null marriages)”. El pune accent decisiv pe datoria persoanei de a se examina pe sine (cum cerea Apostolul Pavel, *Corintinieni*, 1, 11:28f), ca și condiție a Eucharistiei, și apelează la diferențierea abordării juridice și doctrinare a celui de al doilea mariaj păstrînd rigoarea religioasă.

Unii comentatori iau intervenția recentă a lui Benedict al XVI ca o *retractatio*. Eu cred că ei se grăbesc și se înșeală. Desigur că dezbatarea Ratzinger – Kasper este și în această temă deosebit de fructuoasă, căci permite rafinarea întrebărilor ce o nutresc și a rezolvărilor. Dar problema discutată de cei doi teologi și soluțiile lor trebuie înțelese plecînd din alt punct.

Eu sînt de părere că Ratzinger are dreptate, că trebuie făcute noi distincții, care să scoată discuția din stagnarea fronturilor rigide. Papa emerit păstrează, pe bună dreptate, discuția în dreptul profunzimii căsătoriei și familiei, care rămîne punctul de plecare cel mai fecund pentru a discuta problema într-o epocă în care se poate lua în diferite direcții, dar nimeni nu garantează că nu se rătăcește. Căci în calitate de oameni, nu

putem desprinde fără pierderi viața noastră de tema „vieții izbutite” care, oricât am vrea, angajează valori stabile. Plecând de la „viața izbutită”, care este parte a culturii în care trăim, se pot face distincțiile necesare pentru a face față tendințelor timpului.

II

Ne dăm seama de anvergura implicațiilor dezbaterii dintre Joseph Ratzinger și Walter Kasper amintindu-ne optica mereu ineputabilului Hegel. În *Enciclopedia științelor filosofice. Filosofia spiritului* (Editura Academiei RSR, București, 1966, p.334) el plasează direct familia în sfera eticii: fundamentul familiei îl consideră eminent de natură etică. De aici sintagmele sale specifice: „familia este spiritul etic în nemilocirea sa” care „conține momentul naturii”, „însoțirea înseamnă raportul sexual ridicat însă la determinație spirituală” și „reunirea dragostei cu sentimentul de încredere”, „distincția sexelor naturale apare și ea totodată ca o distincție a determinării intelectuale și etice”, „reunirea trupească este urmarea legăturii încheiate pe planul etic. Urmarea mai departe este comunitatea intereselor personale și particulare”, adică proprietatea și creșterea copiilor și, cu acestea, trecerea în „societatea civilă”. În *Fenomenologia spiritului* (Editura Academiei RSR, București, 1965), familia este privită de Hegel pe linia ridicării persoanei din „individualitatea elementară”, în care doar natura lui contează, la rangul de „membru al unei comunități care mai degrabă domină și ține legate faptele materiei singulare și ale joaselor viețuitoare”, în care își începe cursul istoric „acțiunea etică” (p.254-255). În *Principiile filosofiei dreptului* (Editura Academiei RSR, București, 1969), atunci când se discută familia accentul este pus pe „iubire” ca fundament. Aceasta nu numai că este „simțire, adică eticul în forma naturalului”, dar „înseamnă în genere conștiința unității mele cu un altul, astfel încât eu nu sînt izolat, pentru mine, ci îmi dobîndesc conștiința de mine numai în renunțarea la ființarea mea pentru mine, și prin faptul de a mă ști ca unitate a mea cu celălalt și a celuilalt cu mine” (p.194). Pentru Hegel iubirea este cea care deschide în istorie cursul „uniunii etice” a oamenilor.

Abordarea lui Hegel a fost privită adesea ca un idealism plin de exaltările romantismului, adus desigur la formulare conceptuală într-o

filosofie a spiritului ce ar controla istoria. Din punct de vedere istoric așa stau, desigur, lucrurile. Eu sînt de părere, însă, că aici este ceva mai important și durabil – anume sesizarea, desigur impozantă, de către geniul lui Hegel, a faptului că pe lume sînt nu numai reacții ale oamenilor la evenimente, ci și proiecții ale vieții, nu numai instrumentalizări ale realităților, ci și investiții în realitate, cu un cuvînt nu numai acțiuni de supraviețuire și viețuire, ci și acțiuni de comunicare cu altul. Anumite forme ale vieții umane au, altfel spus, nu doar un fundament cauzal, ci și unul finalitar.

Familia este, pentru Hegel, începutul acestor forme ce nu se pot înțelege fără a le vedea ca proiecte ale oamenilor pe scena lumii. Celebrul filosof a mers chiar mai departe și, pe baza excelenței sale cunoașteri a istoriei, apoi a economiei politice și, desigur, a istoriei culturii, a găsit în familie nu doar o continuare a naturii și o realitate juridică, ci începutul istoriei unui nou continent pe care se desfășoară viața umană – cel al comunicării. Hegel a văzut cel mai clar acest fapt, iar sistematica sa filosofică de tinerețe – asupra căreia nu voi stăruia aici – cu munca, familia (limba) și conștiința ca termeni necesari și suficienți pentru a descrie specificul reproducerii umane a vieții, o atestă. Hegel a topit mai tîrziu cele trei determinații în mișcarea conștiinței și a formulat grandiosul său idealism, dar i-a rămas meritul de a fi descoperit, prin studiul familiei, două realități: construcția vieții prin proiecte și continentul comunicării.

Dacă aruncăm o privire în discuțiile actuale despre familie – din teologie și din afara teologiei – atunci putem observa că ele se mișcă în jurul conceperii femeii. Și tradiția culturală în care ne aflăm și reacția feministă la tradiție au în centru această concepere. Tradiția minimizează rolul femeii în viața oamenilor, feminismul îl aduce în lumină sub fețe noi. Nici excesele tradiției și nici exaltările feminismului nu sînt soluții, dar apare o nouă posibilitate: să abordăm familia plecînd de la fundamentul căsătoriei, care este relația dintre un bărbat și o femeie, și, în fond, de la imaginea femeii. Aceasta este de fapt în centru, nu numai în tradiție, ci și în relativizarea actuală a mariajului și a familiei.

Dați-mi voie să amintesc succint trei anecdote grăitoare cu privire la această imagine.

Prima adevădată îl are în vizor pe Ludwig Feuerbach. Acesta îi explica logodnicei sale că sînt două mijloace la dispoziția vieții oamenilor: „instinctul de cunoaștere (Erkenntnistrieb)” și „rațiunea (Vernunft)”. Primul conține o „materie care leagă”, anume „iubirea (Liebe)”. A doua, „rațiunea”, nu este opusă „iubirii”, dar „iubirea” este ea însăși „un fel de cunoaștere (eine Art der Erkenntnis)”.

A doua anecdotă îl vizează pe Nietzsche. Acesta moștenise, cum se știe, misoginismul lui Schopenhauer. Acasă era înconjurat exclusiv de femei – mama, sora și vizitatoare. El se adresa acestora cu apelativul minimalizant de „femeie, muiere (Weibern)”, ceea ce i-a atras întrebarea iritată a mamei sale: „ce înțelegi de fapt prin femeie?”. La care Nietzsche a răspuns: „femeile de piață (Marktfrauen) și „hangitele (Hauswirtinen)”.

A treia adevădată îl vizează pe Roger Bacon. Într-o epocă în care durata medie a vieții era de cincizeci de ani, acesta era convins că inhalarea de respirație a unor femei virgine duce la prelungirea vieții. Vestitul filosof a trăit optzeci de ani.

Am adus în discuție aceste trei anecdote – pot fi aduse și altele – numai pentru a sugera implicarea discuției despre femeie în discuția despre familie. Instituția familiei își trage resursele, orice am spune, din trăiri ale relațiilor dintre bărbați și femei ce trec dincolo de laturi juridice, sexuale și ancorează în asumții ontice. Oricare ar fi reprezentarea femeii, ea se află în centrul discuției despre familie.

Nu este scopul meu aici să evoc diversitatea reprezentărilor femeii, pe care tocmai am sugerat-o și pe care fiecare o poate prelua din diferite antologii. Mă concentrez asupra a trei schimbări care au loc, de asemenea, în cultura timpului nostru în privința femeii. Ele nu numai că articulează o nouă imagine asupra femeii, dar aruncă o altă lumină asupra familiei. Este vorba de noua imagine asupra femeilor în creștinism (III), de noua imagine a Mariei din Magdala (IV) și de noua înțelegere a „iubirii (Liebe)” (V). Mă folosesc de scrieri de referință ale anilor recenți pentru a ilustra aceste schimbări.

III

Cultura pe care o împărtășim este neîndoielnic androcentrică. Mă uit, de pildă, la antologia *Nur einer hat mich verstanden.... Philosophenaneddoten* (Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2006), în care sînt, într-adevăr, numeroase anecdote despre relații dintre bărbați și femei sau despre „iubire”, dar nici o relatare nu este făcută de vreo femeie. Lista filosofilor pe care îi moștenim cuprinde, desigur, puține femei. Abia în vremuri recente intră în această listă Lou Salome, Elisabeth Anscombe, Simone de Beauvoir, Philippa Foot, Nancy Frazer, Cristina Lafont și alte nume. Putem comenta îndelung această situație și implicațiile ei.

Între timp s-a conturat însă o direcție nouă în creștinism. Elisabeth Moltmann-Wendel (*Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, 1981) a fost cea care a inițiat cercetarea mai precisă a genezei creștinismului și a atras atenția asupra faptului că rolul femeilor a fost mare. Mai aproape de noi, Anneliese Felber (*Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechter-Ordnung im frühen Christentum* (Piper, München, Zürich, 1994) și-a propus să disloce „imaginea mai curînd negativă a femeii” din tradiția creștină, iar Hans Küng (*Die Frau im Christentum*, Piper, München, Zürich, 2001) a arătat că „moștenirea greco-romană” și-a lăsat urmele în imaginea creștină despre femeie. Ambele scrieri argumentează că din această moștenire vine echivalarea bărbatului cu *fortis*, *melior*, *honorabilior*, *principalis*, iar a femeii cu *infirmus*, *fragilis*, *imbecillus*, care s-a transmis, măcar în folclor, pînă astăzi.

Desigur că bărbați a căror celebritate îi întrece pe toți, precum Aristotel, Thoma d’Aquino, chiar Apostolul Pavel, nu au fost străini de consacrarea acestor clișee, căroră Tertulian, Ambrosius, Ioan Chrisostomos nu au ezitat să le confere forța canonică. Sîntem evident după o lungă istorie a reprezentării unei diferențe ontice dintre bărbat și femeie, iar această istorie chiar creștinismul recent o chestionează.

S-au reunit numeroase argumente ale chestionării. Știm prea bine că una din tradițiile iudaismului spune că trebuie să vorbești puțin cu soția, cu alte femei deloc, că femeile trebuie să trăiască retrase, iar în Templu locul lor este fixat. Isus din Nazaret, după datele existente, a mers pe o altă tradiție: Suzana, Ioana, Maria Salomeea, Maria din Magdala l-au însoțit cu

curaj – una dintre acestea, încă misterioasa Maria din Magdala fiind cea care a anunțat lumii că mormîntul este gol, iar Învierea a avut loc. Nu există vreo exprimare a lui Isus care să discrimineze între bărbat și femeie.

Pe Apostolul Pavel, care avea să imprime linia principală a concepției creștine, l-au însoțit, de asemenea, numeroase femei – Iunia, Enodia, Cyntia, Prisca, de pildă. El fost însă cel care a reluat tradiția discriminării. El spune că „femeia trebuie să fie liniștită și tăcută și să se lase învățată”. Literar, motivul a venit pînă târziu, la unii romantici.

Canonic, discriminarea a început-o Clemens din Alexandria (sec. II-III e.n.), care a pus în joc teoria naturii inferioare a femeii și a subordonării ei față de bărbat. Egiptenii și evreii nu au blamat viața sexuală, dar aveau să o facă cei care intraseră sub influența filosofiei grecești tîrzii. Mai cu seamă Augustin (sec. III-IV e.n.) a preluat teoria păcatului orginar, a identificat viața sexuală cu păcatul și a plasat femeia în poziție subalternă. Rolul ei principal era de a face copii, plăcerea sexuală rămînînd legitimă doar dacă este în slujba procreației.

Pe această bază, în 1059, Papa Grigore al VII-lea a decretat celibatul preoților. Reluîndu-l pe Aristotel, Thoma d’Aquino l-a considerat pe bărbat „principiul activ”, pe femeie „principiul pasiv” și a consacrat androcentricul la nivelul unei viziuni cuprinzătoare, ce avea să domine cultura europeană. Astăzi putem deconstrui această viziune, dar ecourile ei se resimt și la mare distanță în timp. Dar, oricum s-ar privi lucrurile, creștinismul s-a distanțat de androcentrism și discriminare și are în centru ceea ce avea deja Isus – ființa umană.

IV

După reflecțiile lui Spinoza, „cercetările biblice” au luat avînt, iar în urma lui Reimarus s-a profilat tema cercetării lui „Isus istoric” (vezi Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Compania, București, 2014, pp....), care, la rîndul ei, a preocupat tot mai mult teologii, filosofii și istoricii europeni. Chiar și în condițiile războaielor ce au zdruncinat Europa, cercetarea istorică a lui Isus a înregistrat pași înainte, încît astăzi sîntem, ca generații ulterior născute, în fața unor date mai multe și mai sigure ca oricînd înainte. Desigur, luăm termenul „cercetări biblice” în

înțelesul propriu, care este net la distanță de fabulațiile în scop comercial ce ocupă tarabele sau chiar de filmografia fără bază istorică (cum este filmul lui Mel Gibson, *Patimile lui Isus*) și de literatura ce preia pretexte biblice, dar construiește fapte conform schemei literare (precum romanul *Evanghelia după Hristos*, al lui Jose Saramago). Cercetarea biblică și, în particular, cercetarea lui „Isus istoric” au făcut progrese atât de substanțiale, încât multe evenimente pot fi localizate în timp și spațiu, cu destulă precizie. Din păcate, ele sînt prea puțin aduse la cunoștința publicului larg, ori sînt aduse mai mult foiletonistic și, inevitabil, simplificat. De aceea, scrierile care fac accesibil cititorilor ceea ce ține de relația dintre „Isus istoric” și „Isus eschatologic” se cuvin salutate ca opere din cele mai semnificative ale culturii de astăzi.

În acest context, stimulată perceptibil de orizontul deschis de mișcarea feminismului din timpul nostru, Susan Haskins a făcut un efort admirabil de a lămuri figura Mariei din Magdala, într-o carte, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor* (Random House, London, 2005), care este de cotitură. Împotriva tentațiilor ce înconjoară un subiect ce frămîntă de mult mințile, inteligenta istorică engleză rămîne ferm la datele controlabile ale discuției. Desigur că ea cunoaște bine romanul lui Nikos Kazantzakis, *Ultima ispită a lui Isus* (1955), care iese, la rîndul său, în mod complet din cîmpul cercetărilor biblice (ca și, de altfel, filmul lui Martin Scorsese, făcut pe baza romanului) sau improvizațiile lui Barbara Thiering, din *Jesus the Man* (1993), care sînt, istoricește vorbind, fabulații de care se și distanțează. Susan Haskins împărtășește sugestia făcută de Elisabeth Moltmann-Wendel (în op.cit.) de a se accepta, în baza probelor istorice, că, dincolo de imaginata Maria Magdalena, „păcătoasa” (calificativ conform *Evangheliei după Luca*), a fost de fapt Maria Magdalena reală, „matura lideră a comunității” creștinilor, imediat după Crucificare. Tocmai pe diferența celei de a doua Maria Magdalena de prima sprijină Susan Haskins întinsa ei monografie (528 p.) publicată în germană sub titlul mai expresiv *Maria Magdalena. Ihre wahre Geschichte* (Bastei Lübbe, Bergisch Gladbach, 2008).

Chiar dacă uneori riscă să aservească cercetarea istorică apărării ordinării femeilor, în discuția din Biserica de astăzi, Susan Haskins aduce argumente de neignorare pentru altă imagine a Mariei Magdalena. Ea

deconstruiește, printr-o documentată istorizare, imaginea fixată pentru multă vreme de papa Grigore cel Mare. Acesta, voind să dea o pildă de pocăință femeilor, într-o Romă lovită de foamete, deșănțare și război, a prezentat-o, în 590, pe Maria Magdalena drept păcătoasă, care s-a izbăvit (p.106), după ce a făcut o involuntară confuzie între trei femei care l-au urmat nemijlocit pe Isus: Maria din Magdala, Maria „păcătoasa” de care se face vorbire în *Evanghelia după Luca* și Maria din Betania. În acest fel, s-a creat o imagine asupra Mariei din Magdala plină de tensiune. Pe de o parte, impetuoasa tânără din Magdala, localitate de lângă Marea Galileii, este cea care a vestit la Ierusalim învierea lui Isus, după ce a rămas curajoasă la cruce în scena răstignirii și, apoi, a preluat inițiativa printre discipolii lui Isus. Pe de altă parte, Maria Magdalena a fost prezentată ca „păcătoasa” care și-a găsit mîntuirea pocăindu-se (chiar și în *Carmina Burana*, de pildă, Mariei Magdalena i se pune în gură deviza „în bucuria luminează îmi voi sfîrși viața!”). Tensiunea celor două ipostaze s-a transmis epocilor ulterioare, atît în tabăra celor care au pus în față prima latură a Mariei Magdalena, cît și în tabăra celor care au luat în seamă a doua latură. Susan Haskins ne propune să trecem dincolo și dincoace de opticile și ale unor și ale altora spre a o capta pe Maria din Magdala în frumusețea ei uimitoare și în dedicarea ei fără margini cauzei lui Isus.

Susan Haskins are dreptate să spună că imaginile Mariei din Magdala s-au îndepărtat de realitate și au făcut loc „legendei”. Aceasta s-a creat, într-adevăr, între 449, cînd s-a invocat „cei șapte demoni”, și 590, cînd Grigore cel Mare consacră confundarea retroactivă a celor trei femei (p.119) din apropierea lui Isus. Ea are dreptate cînd spune că asupra Mariei Magdalena au fost proiectate opticile patriarhatului, care precedă, desigur, creștinismul (p.430). Ea are dreptate să propună disiparea confuziei create de istorie. Susan Haskins vrea să facă convingătoare o altă reprezentare, conform căreia Maria Magdalena „a fost cea mai importantă discipolă (a lui Isus NN), apostolă a apostolilor și prima mărturisitoare a învierii” (p.426). Ea are din nou dreptate să pretindă o reprezentare istorică eliberată de clișeele tradiției (care a asimilat-o adesea cu Eva și a privit frumusețea ca loc, prin definiție, al păcatului) a Mariei din Magdala, prin naturalizarea biografiei acesteia. Eu cred, însă, că Susan Haskins forțează istoria cînd

contrapune Fecioarei Maria pe Maria din Magdala și când actualizează forțat faptele petrecute acum două mii de ani și vede în Maria Magdalena „reprezentanta femeii emancipate a secolului al XX-lea tîrziu” (p.416). Simbolurile culturale întîlnesc, firește, realitatea istorică, dar o fac totdeauna mai complicat decît își asumă inteligenta autoare a „adevăratei istorii” a Mariei Magdalena.

V

Despre „iubire” s-a scris tot atît de mult cît despre „adevăr”. Dar și aici au făcut-o mai mult bărbații. Mă uit și în acest caz la o antologie elocventă (Kai Bucholz, Hrsg., *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, Goldmann, Munchen, 2007). Aici, însă, observ că, dintre femei, doar Marguerite Duras și Simone de Beauvoir și-au găsit locul. Dar – fapt demn de remarcat – tocmai cele două autoare amintesc o altă perspectivă asupra iubirii decît cea proiectată de mediatizările din cultura modernității tîrzii.

Marguerite Duras surprinde cu greu egalabilă finețe inefabilul „iubirii”, în cuvinte ca acestea: „Știu că nu îmbrăcăminte este cea care face femeile mai mult sau mai puțin frumoase, nici îngrijirea frumuseții, nici costul alifiilor, nici grația, nici valoarea podoabelor. Știu că problema stă în alt loc. Nu știu unde. Eu știu doar că nu este acolo unde femeile presupun” (p.232). Simone de Beauvoir exploatează pe cont propriu un motiv care ne vine de la Byron – în vreme ce pentru bărbat iubirea este o îndeletnicire la un moment dat în viață, pentru femeie iubirea este viața însăși – și argumentează pentru „iubirea autentică”, înțeleasă ca „recunoaștere reciprocă a două libertăți” (p.268). Cu aceste reflecții sîntem aduși în fața unui alt orizont.

Se poate spune, fără teama de a greși, că modernitatea tîrzie a agravat o operaționalizare comercială a „iubirii” în detrimentul profunzimii ei. S-a ajuns în punctul în care pînă și apărătorii tradiției religioase propun adaptarea la tendințele din jur. În fapt „iubirea” este redusă tendențial la „eros”, cu toate implicațiile.

Desigur, merită luate în seamă, în continuare, observațiile lui Descartes asupra opoziției dintre „iubire” și „ură”, cele ale lui Maupassant privind legătura dintre „iubire” și „cruzime”, reflecțiile lui Stendhal asupra

anatomiei iubirii, descrierea lui Sartre a tranziției de la sex la iubire, examinarea de către Sloterdijk a „sexualcinismului” și multe capodopere ale gândirii ce dezvăluie „iubirea” și istoria ei. Tema dominantă este însă astăzi declinul „iubirii” spre a face loc „erosului” sau, pozitiv exprimat, lupta „iubirii” pentru a intra din nou în realitatea vieții.

Știm din istorie că grecii vechi au numit „eros” ceea ce leagă bărbatul și femeia și au fost preocupați să găsească locul erosului în arhitectura vieții umane. De la Pitagora la Aristotel găsim urmele acestei preocupări. În mod interesant, însă – așa cum remarcă Benedict al XVI-lea (*Deus Caritas Est*, 2006) – traducerea greacă a *Vechiului Testament* a utilizat doar de două ori cuvântul „eros”, iar *Noul Testament* a preferat termenii „agape” și „philia”, Opțiunea terminologică semnala de fapt o schimbare de viziune – trecerea adică la o viziune nouă, axată pe profunzimea „iubirii”, pe care Iluminismul avea să o privească mai mult negativ, iar Nietzsche să o atace viguros, ca negare a corporalității în relația dintre bărbat și femeie. Cu aceste interpretări critice s-a intrat de fapt în modernitatea târzie: s-a crezut că în creștinism „agape” și „philia” au înlocuit „erosul” și că, invers, acum este timpul să punem în paranteză sugestiile ce vin din „agape” și „philia” făcând loc „erosului”.

A fost meritul istoric al lui Joseph Ratzinger de a fi procedat, tocmai de la înălțimea răspunderii sale la scara umanității, ca suveran pontif Benedict al XVI-lea, la doi pași corelați. Pe de o parte, el a corectat neînțelegerea istorică în ceea ce privește poziția creștinismului față de „eros”, argumentând că „erosul are nevoie de curățenie pentru a dăruia omului nu plăcerea unei clipe, ci o anumită presimțire (Vorgeschmack) a înălțimii existenței – acea fericire (Seligkeit) pe care o așteaptă întreaga noastră ființă” (*Deus Caritas Est*, Vaticană, 2006, p.13). Pe de altă parte, el a acuzat justificat degradarea „erosului” în sex și a persoanelor în „mărfuri” și a așezat dezbaterea asupra relației dintre „eros”, „agape”, „philia” într-un orizont nou, pe care îl redau în cuvintele sale: „dacă omul vrea să fie numai spirit și să deprecieze corpul ca simplă moștenire animalică, spiritul și corpul își pierd demnitatea. Iar dacă omul tăgăduiește spiritul și privește astfel materia, corpul, ca realitate exclusivă, își pierde, de asemenea, măreția” (pp.14-15). În mod convingător, Benedict al XVI-lea a corectat

neînțelegerea istorică ce a împovărat creștinismul și a formulat o perspectivă asupra relației dintre bărbat și femeie, în fond asupra familiei, care rămîne fecundă și astăzi.

Această perspectivă nu a rămas fără consecințe în cercetările și dezbaterele recente. Am în vedere, ca exemplu, un temeinic volum (coordonat de Aniceto Molinaro și Francisco de Macedo, *Verita del corpo. Una domanda sul nostro essere*, Edizioni Pro Sanctitate, Roma, 2008), în care personalități italiene examinează vederile asupra corpului în lumina științelor actuale și duc interogațiile spre o foarte bine argumentată metafizică, ce cuprinde realist corporalitatea omului într-un orizont deschis spre valori propriu-zis umane. În optica acesteia, la distanță bine măsurată de abordările înguste, devenite mai nou dominante în psihologie, sociologie și alte științe socio-umane, cum scrie Francisco de Macedo, omul „are o determinare a existenței, dar și o determinare a existenței acelui esență care este omul ca atare (una determinazione dell'essere, ed e una determinazione dell'essere di quell'essenza che e l'uomo” (p.17). Drept urmare, ceea ce tradiția a numit „anima” este ceea ce „comunică ființarea sa corpului, ceea ce este l'essenza, în care constă totalitatea sintezei sau unitatea substanțială a omului (comunica il suo essere al corpo, cioè e l'essenza, in cui consiste la totalità della sintesi o unità sostanziale dell'uomo)” (p.21).

Pentru filosofi aici este conținută o cotitură importantă, Nu numai că vechea temă a „corporalității” omului și a relației corpului cu restul ființei umane se reia, dar cel puțin trei tradiții se părăsesc fără pierdere. Este vorba de tradiția despărțirii spiritualității (anima) de corp, de tradiția abordării științifice ce reduce (vedem mai recent la Pavlov și Watson) ființa umană la corpul fizic, dar și de tradiția metafizică cu care ne-am obișnuit în cultura europeană de la Platon și Aristotel încolo, ce a invadat uneori creștinismul și l-a simplificat. Propunerea de astăzi este ca abordarea „experimentală” a omului să fie absorbită într-una „experiențială”, ca ceea ce germanii numesc „Körper” („il corpo oggetto”, cum spun italienii) să fie preluat în „Leib” („il corpo sentito, esperito, vissuto”), cu un cuvânt ca abordarea „metafizică” a omului să fie depășită într-una „fenomenologică” (Battista Mondin, *Il valore globale della corporeità*, în op.cit, p.24) O asemenea perspectivă permite lămurirea funcțiilor corporalității – „mondaneizantă”,

„epistemologică”, „sexuală”, „economică”, „ascetică”, „simbolică” – fără a ceda nici reducerii omului la ceea ce îi este inferior, nici supralicitării lui în numele unui ideal nerealist.

Ajunși în acest punct avem, cred, de corectat interpretarea răspîndită a celebrei „iubiri platonice”. Atît cea care a transformat-o într-un fel de dedicare față de forme gândite, mai curînd decît față de ființa din fața noastră, cît și interpretarea mai nouă, pe care o datorăm lui Michel Foucault (*Histoire de la sexualité, II, L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984), în care „iubirea platonică” este de fapt dedicare către „folosirea plăcerii”, fără vreun ideal ce o depășește pe aceasta din urmă.

Să recitim *Simpozionul* lui Platon. Filosoful vrea, într-adevăr, să separe „iubirea” de „plăceri”, dar nu merge nicidecum la a susține că virginitatea ar fi idealul. Mai nou (vezi Walter Reese-Schäfer, *Platon interkulturell gelesen*, Traugott Bautz, Nordhausen, 2009) s-a observat că Platon gîndește precum medicii antichității grecești, adică socotește că este de evitat „exagerarea”. Este adevărat că în formulările sale a căutat să „sublimeze satisfacția erotică în adevăr (die erotische Begierde nach der Wahrheit zu sublimieren)” și a interpretat derutant fecundarea ca una în suflet, nu în corp (cum se vede în învățăturile Diotimei), iar de aici vine întreaga neînțelegere. De fapt, „Platon recomandă un fel de iubire rațională (vernünftige Liebe, orthos eros)” (p.128). El a creat de fapt o poziție filosofică dincoace de hedonism și de ascetism, deopotrivă, și, cu siguranță, alternativă la acestea.

Cu această determinație, ne întoarcem la punctul de plecare al reflecției noastre – chestiunea familiei în discuțiile actuale asupra mariajului.

VI

Cei care ne ocupăm de filosofie avem, însă, de rezolvat două probleme aparte. Prima este aceea că opiniile unora dintre cei mai mari filosofi despre familie nu sînt flatante. A doua este aceea că după androginismul practic care a durat secole avem astăzi mișcarea feminismului, care ridică obiecții culturale grave, la care trebuie găsite răspunsuri. Să le luăm pe rînd.

De mari teologi – Augustin, Toma d’Aquino, de pildă – sînt legate opinii favorabile familiei, dar discriminante cu femeile. De unii din cei mai mari filosofi – Aristotel, bunăoară – sînt legate opinii de același fel. De

filosofi ulteriori – Montaigne, Francis Bacon, Kant – se leagă opinii amestecate, uneori negative. Cum ne raportăm la aceste din urmă opinii?

Acestea din urmă trebuie reconstruite cu acuratețe și apoi deconstruite, dacă vrem să legitimăm familia în contextul actual, în care se încearcă nu doar deconstruirea opiniilor, ci a instituției însăși.

Montaigne spunea că „o căsătorie bună este între o femeie surdă și un bărbat orb” – probabil avea în vedere o experiență ce l-a atins. Kant era de părere că „prin căsătorie femeia devine liberă, dar bărbatul își pierde libertatea”, încât putem presupune că filosoful imperativului categoric avea în vedere datoriile față de ceilalți pe care bărbatul le preia prin căsătorie. Sopenhauer spunea că „familia este orientată nu spre întreținere spirituală, ci spre producerea de copii: ea este o legătură a inimilor, nu a capetelor” având în vedere experiențe mai mult sau mai puțin personale. În schimb, Schleiermacher sfătuia „să nu închei o căsătorie ce să trebuiască desfăcută”, Kierkegaard considera căsătoria ca „cea mai importantă călătorie de descoperire pe care o poate întreprinde omul”, iar Nietzsche punea degetul pe rană: „căsătoria este la fel de valoroasă ca și cei care o încheie. <Căsătorie în sine> nu are încă nici o valoare” (Stefan Kolschek, Hrsg., *Lebensweisheiten berühmter Philosophen*, Humboldt, Höfen, 2002, pp.113-117).

Se pot comenta la nesfârșit situațiile de viață. Vreau să evoc ca argument al deconstrucției opiniilor negative ceea ce s-a petrecut cu cel mai sceptic dintre moraliști, care a fost Emil Cioran. Se știe că el a împins respingerea lumii pînă la regretul de a se fi născut și s-a consacrat, cum s-a spus în Germania, „ca marele negator al valorilor recunoscute ale umanității”. O licențiată germană, care a mărturisit că reflecțiile cioraniene au avut asupra ei, în vremurile cele mai triste ale vieții, efecte „înălțătoare și regenerative” (Friedgard Thoma, *Um nichts in der Welt. Eine Liebe von Cioran*, Weidle Verlag, Bonn, 2001, p.9), a intrat într-o relație personală cu celebrul moralist și a reușit să infirmă consecvența negației totale. Mai întâi, Emil Cioran mărturisește că nu mai poate fi „ironic” (p.24). Apoi scrie: „aș vrea să fugim pe o insulă și să plîngem întreaga zi” (p.37). Mai târziu, se întreabă: „sînt doar eu de vină că dumneavoastră jucați un rol atît de mare în malheur mea” (p.85). Pentru ca, în chip de culminație a relației, să scrie: „a fi sigur a fost religia mea. Într-adevăr. m-am simțit totdeauna singur –

desigur cu excepții, iar cea de acum este cea mai memorabilă. Ați devenit centrul vieții mele, zeita unuia care nu crede în nimic, cea mai mare fericire și nefericire că eu am întâlnit-o” (p.66). Cu concluzia grăitoare prin ea însăși: „este înjositor să fi bolnav. Existența însăși este, însă, înjositoare. Mă gândesc cu satisfacție la farmecul dumneavoastră splendid” (119). Învățătura este la îndemână - și cel mai ambițios negativism în privința lumii, iubirii, familiei se dovedește a fi condiționat.

Dar dacă și negativismul se poate deconstrui atunci întreaga discuție asupra genurilor capătă un alt orizont, ce reactualizează optica creștină a considerării oricărui om ca ființă umană. Prima observație ce se poate face este că oamenii revin la rațiune după îngroșarea unui fenomen. În urma celui de al doilea război mondial, umanismul a fost restabilit fiindcă s-a produs barbaria, pluralismul, după ce s-a trăit totalitarismul, democrația căci s-a parcurs dictatura. Mai nou, autoritarismul grotesc ce se dezvoltă în democrații și divorțul de merite al proceduralismului, ca și dependența de bani și de media a democrației, ne obligă să regândim democrația. Iar venirea pe scenă a nepregătiților ne face să punem în față meritul și să vorbim de meritocrație. La fel stau lucrurile în chestiunea genurilor: după restricțiile androginismului, a venit mișcarea feminismului.

Această mișcare pleacă de la considerentul legitim că o întreagă istorie trebuie revăzută și o seamă de restricții vor trebui abolite. Bunăoară, accesul la profesii și funcții publice nu mai poate fi oprit sau îngreunat din rațiuni de gen. Nu există nici o justificare pentru aceasta. Dar apăsarea doar pe diferența ce trebuie recunoscută genurilor (precum în Anne Phillips, *Democracy and Difference*, The Pennsylvania State University Press, 1993), cu consecința căutării unei teorii a cunoașterii, eventual a unor conceptualizări proprii fiecărui gen, mi se pare fără perspective. Unele prestații ale umanității, cum sînt științele, tehnologiile, arta, nu se lasă puse în seama unui gen sau altul, dar pot fi atribuite ființei umane ca atare. Putem indica subiecți ai unei prestații sau alta – de exemplu, în filosofie sau teologie, unde evident bărbații au fost pînă acum mai mulți – dar nu putem atribui capacitatea prestațiilor doar unui gen anume. De aceea, variantele mai elaborate ale feminismului (vezi Nancy Frazer, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London, New York, 2003), sînt mai realiste.

Acestea iau în seamă, în explicarea prestațiilor diferite ale genurilor, nu numai rolurile diferite ale bărbaților și femeilor în producția și distribuția înregistrate de istorie, ci și diferențele de recunoaștere consacrate în codurile societăților. Trebuie să fim gata să acceptăm că inegalitățile “nu pot fi depășite doar prin redistribuție, ci este nevoie, de asemenea, de remedii adiționale, independente, ale recunoașterii....Genul semnifică, în rezumat, o diferențiere în două dimensiuni. El combină o dimensiune a clasei, care îl aduce în cadrul (ambit) redistribuției, cu o dimensiune de status, care îl aduce în același timp în cadrul (ambit) recunoașterii. Este o chestiune deschisă dacă cele două dimensiuni au greutate egală. Dar înlăturarea in justiției dintre genuri, în orice caz, pretinde schimbare în ambele, atât în structura economică, cât și în ordinea statusurilor societății” (p.21-22).Privirea asupra genurilor are nevoie de orizonturi mai largi decât permite monismul, orice monism.

VII

Înainte de a relua efectiv, în forma unei concluzii, discuția asupra familiei, cu care am început, aș atrage atenția că traducerea în termeni administrativi a unei viziuni – cum este aici cazul teologiei și filosofiei lui Joseph Ratzinger, care a fost solicitată, prin biografia autorului, să se lase exprimată în recomandările unui peritus și în deciziile unui cardinal prefect și ale unui suveran pontif – nu este, prin forța lucrurilor niciodată completă. Traducerea teologiei și filosofiei în termeni administrativi este, în mod fatal, marcată de contexte. Chiar și atunci când autorii înșiși își asumă roluri în administrație și fac ei traducerea! De aceea, nu au dreptate cei care vor să opună susținerile lui Joseph Ratzinger de pe parcursul biografiei sale la ceea ce el exprimă astăzi cât se poate de clar. În mod evident, celebrul gânditor reprezintă o perspectivă capabilă să facă față tendințelor modernității timpurii fără a reactualiza forțat optici vetuste ale tradiției. Este, în același timp, o perspectivă ce păstrează vigoarea unei tradiții chiar în tumultul actualității.

Această evaluare se poate ușor verifica pe terenul conceperii rolului femeilor în societate. Cardinalul Joseph Ratzinger a arătat că lupta trebuie dusă astăzi, în același timp, pe două fronturi: contra „teoriilor falselor

deosebiri” dintre bărbați și femei și contra „teoriilor falsei egalități”. El vrea despărțirea netă atât de Aristotel, cu teoria naturii superioare a bărbatului, cât și de Platon, cu „egalitarismul abstract” în care plasează bărbatul și femeia.

În optica celui mai profilat teolog al timpului nostru, „diferența biologică nu spune nimic” în ceea ce privește potențialul fiecăruia. Dar a voi să faci din femei soldați, la fel cu bărbații, și a le trimite pe front, sau mineri care intră în mină înseamnă lipsă de „respect în fața măreției lor, felului de a fi altfel, demnității lor”, în numele „egalității” formale. Și aceasta este, la rîndul ei, o „ideologie ostilă corpului, maniheistă” (*Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*, Knauer, Stuttgart, München, 2000, p.91).

Să revenim la începutul efectiv al reflecțiilor noastre – alternativa relativizării familiei și alternativa păstrării imaginii neconvenționale despre femeie și a iubirii ce o însoțește, ca punct de plecare în discuția despre familie. S-a spus, în tradiția sociologiei, ea însăși o știință modernă, că familia este celula societății. Cîtă vreme a mai aspirat să fie ceea ce a promis prin proiectul ei – o teorie a societății capabilă să spună oamenilor în ce societate trăiesc – sociologia a rămas credincioasă acestei asumții. Foarte probabil că nici nu se va putea despărți fără pierderi de considerarea familiei ca treaptă spre „viața izbutită”. Se pot introduce – poate că și trebuie introduse - distincții juridice (relative la treptele diferite ale încheierii unui contract de mariaj), economice (ce privesc comunitatea de bunuri) și de altă natură cu privire la familie. Dar dacă vom separa familia de valori ce trec dincolo de faptele din jur și de asemenea distincții, atunci vom ruina nu numai arta, în formele cu care sîntem familiarizați, ci însuși acel sens al vieții umane ce este mai presus de simpla viațuire și supraviețuire.

VIII

Un sens superior al vieții umane nu pare să se mai poată asigura – mai ales într-o epocă de relativism și mercantilism, precum cea în care trăim – fără un suport religios. Două experiențe noi, una mai curpinzătoare, alta circumscrisă, ne dau de gîndit. Prima este aceea că, oricum am privi lucrurile, după mai bine de un secol de mentalitate pozitivistă a devenit limpede că raționalitatea științifică, atât de indispensabilă în multe privințe și net superioară, este insuficientă atunci cînd este vorba de călăuzirea

rațională a vieții. Știința este, vrem-nu vrem, mai curînd favorabilă statu-quo-urilor vieții. A doua este concluzia pe care actualele autorități din China au tras-o, anume că nu se pot stabili instituții ce cultivă personalizarea fără suportul unei religii – cel mai mare potențial avîndu-l creștinismul.

Cum stăm însă cu credința? Chestionarele aplicate în Europa în ultimele decenii (vezi concludenta analiză din Hermann Denz, Hrsg., *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Czernin, Wien, 2002) dau ca rezultat ușoara, dar continua creștere a ponderii credincioșilor. Unii sociologi ne previn că aceasta nu înseamnă creșterea religiozității. Dar religia înseamnă credință, încât se pune întrebarea „ce înțelegem prin credință?”. Și atunci când vedem mulțimi îmbulzindu-se la moaște nu putem să nu ne întrebăm despre ce fel de credință este vorba. Nu ne putem reprimă întrebarea când întâlnim preoți avari, care fac orice compromis să adune averi pământești, în pofida a ceea ce predică. Sau păstori preocupați mai curînd de aranjamente cu autoritățile decât de samavolniciile din jur. Nu o putem face nici când televiziunile se umplu, la Crăciun și Paște, de discuții de prost gust despre tăiatul porcilor și sacrificarea mieilor și despre „bucate”, evident fără vreo legătură cu ceea ce s-a petrecut odinioară în jurul Ierusalimului. Întrebarea revine când vedem teologi care au o informație lacunară chiar despre Iisus și apostoli. În sfârșit, întrebarea „ce este credința?” nu poate fi ocolită nici atunci când unii dintre cei care spun că fac cercetare științifică perorează neinformați asupra relațiilor cu religia.

Discuția despre credință este străveche. O clarificare la capătul dinspre noi al acestei discuții o avem însă acum, în cea mai nouă enciclică, sub titlul *Lumen Fidei* (Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 2013). Clarificarea este adusă nu numai din nevoi pastorale ale Bisericii, ci și din nevoile situației culturale în care se află Europa, afectată vizibil de criza democrațiilor existente, de răspîndirea relativismului și de intrarea într-o nouă relație a religiei, științelor și filosofiei. Această clarificare este de luat în seamă atunci când este vorba de credință, avînd în vedere împrejurarea că, grație revenirii religiei în avanscena culturii și personalității intelectuale a unor pontifi, enciclicele papale sunt scrieri teoretice de mare anvergură, cu impact asupra orientărilor în societate. Este destul să amintesc *Populorum progressio* (1967), prin care s-a pus în mișcare o politică nouă față de

nevoiași, sau *Fides et ratio* (1998), care a consacrat noua relație a religiei cu filosofia, sau mai nou, cum am arătat, *Caritas in veritate* (2009), care a reorientat eforturile de depășire a crizei financiare și economice actuale. Mă opresc asupra enciclicii *Lumen fidei* (*Lumina credinței*) condus de întrebarea „ce este credința?” și știind bine că nu orice credință este credință religioasă. Nici animismul, nici esoterismul, nici mercantilismul vlădicilor sau enoriașilor, nici închinarea la lucruri nu țin, la propriu, de credința religioasă.

Se știa din anturaj că, după enciclicele *Deus caritas est* (2005, în care se limpeză distincția dintre „eros”, „agape” și „iubire”, restabilind unitatea corpului și sufletului în „libertatea noastră existențială” și în „ființa noastră ca întreg”), *Spe salvi* (2007, în care „speranța” era repusă în legătură cu credința și eliberată de restricțiile doctrinei progresului) și *Caritas in veritate* (2009, în care tematizează „adevărul” în orizontul cel mai larg al ființării umane), Papa Benedict al XVI-lea pregătește enciclica asupra credinței. Ținea în fond de sistematica sa teologică consacrarea prin enciclici a „iubirii”, „speranței”, „adevărului” și „credinței”, drept resurse majore ale creștinismului, care sunt de pus în valoare împreună în contextul încărcat cu crize de astăzi. Enciclica a fost scrisă, dar, în împrejurările istorice retrageri de pe scaunul petrin, nu a mai fost lansată, ci transmisă spre noul papă. Acum *Lumen fidei* este deja în librăriile lumii, cuprinzând, de asemenea, contribuția întregitoare a Papei Francisc, care menționează că este vorba despre o scriere „lucrată la patru mâini”. Oricum, este prima enciclică din istorie elaborată de doi papi, unul emerit, celălalt în funcțiune. Să ne oprim aici, așadar, asupra conotației credinței din această enciclică.

Enciclica *Lumen fidei* readuce discuția despre credință la origini, care sunt, pentru creștinism, ebraice. Cu „emunah”, care se trage din verbul „aman” (tradus cu a sprijini, „stützen” cum spun germanii), a început iudaismul (cărui Nietzsche nu-i găsea pereche în grandoare). Astăzi sunt instructive traduceri din ebraică privind înțelegerea durabilei credințe a evreilor, precum fermecătoarea carte a lui Shalom Arush, *The Universal Garden of Emuna. A Practical Guide* (Chut Shel Chessed Institutions, Jerusalem, 2012). Emuna este „ferma credință într-un Creator al universului, unic, suprem, omniscient, bevolent, spiritual, supranatural și atotputernic” (p. 30). Emuna

are ca fundal legământul dintre Dumnezeu și om, încât unește, dinspre om, două momente – încrederea în Dumnezeu și încredințarea soartei proprii în mâinile lui Dumnezeu. Cum se spune în enciclica *Lumen fidei*, „omul credincios își dobândește puterea din punerea de sine în mâinile lui Dumnezeu cel demn de încredere” (p.19). Tocmai în acest înțeles, chiar Iisus îl invocă pe Dumnezeu ca Abba (tată ceresc). Celebra „credință a lui Israel”, devenită referință milenii la rând, până astăzi, era această deschidere către îmbrățișarea lui Dumnezeu de către credincios spre a fi smuls din mizeria istoriei. Deschiderea este susținută de „revelație”, care este ea însăși probă a grijii lui Dumnezeu pentru creatura sa. Creștinismul, așa cum ne-au transmis Pavel (*Epistola către romani*) și Ioan (*Evanghelia*), continuă acest profil al credinței. Grecii au preluat credința *Bibliei iudaice* cu cuvântul „pistos”, care semnaliza, înainte de orice, încrederea omului în Dumnezeu. Augustin a reunit explicit ambele momente în figura omului credincios (*fidelis*).

Revenirea la origini prilejuiește enciclicii *Lumen fidei* punerea în relief a câtorva trăsături ale credinței, care sunt elocvente. Bunăoară, credința nu-l privește doar parțial pe om, ci în întregime – cu tot ceea ce este și face, omul se încredințează lui Dumnezeu. Spus altfel, nu ești credincios doar de la frunte în sus sau în anumite zile și la anumite ore, ci cu toată ființa, în fiecare clipă. Credința asigură, se poate spune, „rădăcinile ființei omului (*die Wurzeln seines Seins*)” (p.21). Apoi, credința implică încredere în Dumnezeu și în intervenția sa biruitoare. Mai departe, credința nu înseamnă doar „a crede că...”, ci și „a crede în...”, cum observa deja Ioan. Așa cum se scrie în *Lumen fidei*, „credința privește (*blickt*) nu numai la Iisus, ci ea privește din punctul de vedere al lui Iisus, vede cu ochii săi” (p.32). Credinciosul, altfel spus, este gata să se lase privit din punctul de vedere (*Gesichtspunkt*) neobișnuit de înalt și exigent al lui Iisus. Mai departe, credința în Dumnezeu deschide cale „iubirii”, care schimbă omul. „Credinciosul este transformat prin iubire, căreia el i s-a deschis prin credință” (p.38). Altfel spus, unde este credință este și iubire de semenii. Mai departe, credința se confirmă în acțiune în comunitate. „Credința nu este un lucru privat, nu este o concepere individualistă, nu este opinie subiectivă, ci izvorăște dintr-o ascultare și este menită să se exprime și să devină vestire” (p.41). Cu alte cuvinte, credința nu se validează nicidecum prin simple trăiri subiective. În

sfârșit, credința presupune dezlegarea din mrejele numeroaselor „zeități” ale lumii ce ne înconjoară și „întoarcerea la Dumnezeu viu printr-o întâlnire personală” (p.25). Argumentul enciclicei *Lumen fidei* este clasic: „atunci când omul și-a pierdut orientarea de bază, ce conferă unitate vieții sale, el se pierde în mulțimea dorințelor sale, iar în măsura în care refuză să aștepte timpul făgăduinței, se sfarmă în miile de clipe ale istoriei sale” (p.24).

Trăsăturile menționate ne permit să distingem, poate mai ales în confuzia culturală de acum, între credința propriu-zisă și prea frecventele surrogate ce au pătruns pe terenul ce părea mai protejat al religiei. Poate că explicitarea criteriilor credinței nu va inhiba formele diverse ale imposturii, dar ne dă șansa să le putem spune acestora pe nume și să le luăm ca atare.

Specialiști în familie – legitimitate și limite

Ionuț Mihai Popescu¹

Abstract. *Specialists in Family Matters – Legitimacy and Limitations.* While the modern individual reaches fulfillment within the family, the postmodern individual manifests his identity in a series of life experiences, among which the family. For a good family experience, he resorts to psychologists, specialists in family matters, who help the individual assort with something exterior; there lies their legitimacy. The limitations of their involvement is given by the individualistic paradigm in which family is an addendum to the individual, not an essential part of his identity.

Keywords: *family, collective identity, personal identity, modernity.*

Deseori preferința pentru o expresie exprimă o trăsătură definitorie a unei epoci sau societăți², iar analiza expresiilor în curs de consacrare ne ajută să înțelegem opțiunile acelei societăți. O astfel de expresie este *consilier familial*, cineva care te poate ajuta să întemeiezi sau să păstrezi o familie, prin urmare, un *specialist în familie*. Ne întrebăm, însă, *de când și mai ales de ce familia este o problemă de specialist?* De ce sanctuarul privatului și al intimității trebuie analizat de un specialist? Mai este familia celula societății? Ce viață mai are organismul care nu-și poate asigura vitalitatea propriilor celule? Ce s-a schimbat față de lumea părinților și bunicilor noștri dacă trebuie să mergem la specialist pentru a rezolva probleme pe care atunci le rezolva orice membru al societății, fără să aibă nevoie de vreo

¹ Universitatea Babeș-Bolyai.

² Expresia *resurse umane*, de exemplu, a trecut din limbajul economiștilor în limbajul general împreună cu realitatea pe care o descrie: oamenii sunt considerați resurse, ceea ce exprimă o trăsătură esențială a lumii noastre, domnia paradigmei economice și a rațiunii instrumentale.

instrucție deosebită? Dacă e nevoie de specialiști, înseamnă că procesul de socializare nu mai asigură achiziția cunoștințelor și formarea deprinderilor prin care se formează și se menține o familie. Cum se susține o astfel de societate, de unde vine vitalitatea ei? Mai este familia o opțiune curentă a lumii în care trăim? Din șirul întrebărilor stârnite de mirarea față de realitatea unor specialiști în familie, acesta ni se pare cea mai semnificativă și pentru a-i răspunde vom încerca să deslușim tensiunile și relațiile care au dus la o expresie ce redă o realitate aparent paradoxală, a *specialiștilor în viața cotidiană*.

Încă din 1956 Erich Fromm vedea ruptura dintre familia bazată pe iubire (adică uniunea a doi indivizi prin care cei doi își descoperă infinitatea și se împlinesc unul pe celălalt) și familia ca unitate economică sau celulă a unei societăți în care contează nu atât omul, cât buna ei funcționare:

„Astfel, consilierul matrimonial ne spune că soțul trebuie să-și «înțeleagă» soția și să o ajute. Trebuie să laude rochia ei nouă sau mâncarea pe care a gătit-o. Ea, în schimb, trebuie să fie înțelegătoare atunci când el vine acasă obosit și nervos, trebuie să-l asculte cu atenție când vorbește de necazurile lui în afaceri, nu trebuie să fie supărată, ci înțelegătoare atunci când el uită ziua ei de naștere. Toată relația aceasta se rezumă la relația bine pusă la punct între două persoane ce-și rămân străine toată viața, care nu ajung niciodată la o «relație centrală» și care se tratează una pe alta curtenitor, fiecare încercând să-l facă pe celălalt să se simtă mai bine.

În această concepție asupra iubirii și căsătoriei, principalul accent este pus pe găsirea unui refugiu în fața sentimentului singurătății, care ar fi altfel insuportabil. În «iubire» este găsit, până la urma, un adăpost în fața însingurării. Doi oameni încheie o alianță împotriva lumii și acest egocentrism în doi este luat drept iubire și relație intimă.”³

Consilierii matrimoniali au apărut cu peste o jumătate de secol în urmă mai mult ca o modă a familiilor urbane aflate în căutarea unei identități din cauza tendințelor centrifuge ale soților absorbiți de solicitările și de beneficiile profesiei. De altfel, aceste probleme puteau să apară doar în modernitate, deoarece în societățile tradiționale familia era supusă cu totul

³ Erich Fromm, *Arta de iubi*, Anima, București, 1995, p. 81.

logicii sociale. Apariția individului a transformat și familia, fiindcă identitatea lui se constituie din tensiunea social-personal, iar dimensiunea personală împlinește numai în familie, însă ea devenit eticheta unei realități tot mai vag definite tocmai din cauza generalizării tendințelor centrifuge ale soților. Statisticile ne arată un declin al familiei, numărul de căsătorii este în scădere, numărul de divorțuri raportate la numărul de căsătorii este în creștere, scade, de asemenea, numărul de copii, însuși sensul termenului familie este în schimbare.

Vom prezenta tensiunile și transformările familiei contemporane din perspectiva sociologului canadian Daniel Dagenais pe care le vom pune în legătură cu caracteristici ale societății contemporane într-o abordare ce va reuni perspectiva deschisă de Lyotard asupra condiției postmoderne și analiza lui Charles Taylor asupra caracteristicilor societății contemporane și vom prezenta răspunsurile societății și ale Bisericii la aceste provocări.

Dagenais are o perspectivă critică față de sociologia care justifică teoretic devieri ale familiei moderne fără să fi înțeles caracteristicile acesteia sau semnificația schimbărilor contemporane⁴ și consideră că cifrele statisticii nu explică nimic fără o „intuiție” care să le dea sens, fără o perspectivă care să integreze manifestările atât de divergente ale familiei de azi.⁵ El susține că familia modernă este legată de individul modern și că destrămarea ei nu vine în continuarea individualismului modern, ci a abandonării lui. Pentru a-și argumenta teza, prezintă un model al familiei moderne și leagă trăsăturile familiei contemporane de modificările identității individului. Vom urmări punctele esențiale ale argumentării și aparent neașteptata convergență dintre poziția susținută de Biserică și concepția modernă a familiei și individului deoarece credem că o soluție pentru ceea ce numim *problema familiei* poate veni în continuarea proiectului modern al demnității și responsabilității individului, ambele de neînțeles în lipsa unei antropologii creștine.

⁴ Daniel Dagenais, *La fin de la famille moderne – signification des changements contemporains de la famille*, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, 2000.

⁵ Această perspectivă a generat controverse și dezbateri suficient de importante încât revista canadiană *Argument* să le dedice un dosar (<http://www.revueargument.ca/dossier/31-autour-dun-livre-la-fin-de-la-famille-moderne-de-daniel-dagenais.html>, consultat la 05.05.2015).

Familia se referă astăzi la atât de multe situații, încât nu mai putem vorbi de un singur model familial. Conform sociologului canadian, destruc-turarea familiei moderne a început în anii '60, când fost denunțată ca o capcană prin care societatea impersonală se folosește de individ, îl ademe-nește cu fericirea conjugală pentru ca acesta să-și dedice energiile perpetuării societății. Pentru a-și găsi libertatea și pentru a se găsi pe sine, individul anulează convențiile juridice și sociale ale familiei, însă prin acesta suferă el însuși o criză de identitate, deoarece aceste reglementări făceau parte din identitatea sa și, spre deosebire de animale, omul nu are o Natură care să-i dea autenticitatea, omul are doar Cultura (normele create de el, dar care, totodată, l-au și creat). Trecerea de la familia modernă la familia contemporană este legată de schimbările relațiilor de înrudire, a raportului public – privat, a rolului parental și a relațiilor conjugale.

Societatea primitivă era constituită de *relațiile de înrudire*. Membrii unui trib erau cu toții rude, identitatea fiecăruia era legată de cea a grupului și a istoriei grupului, nu existau identități punctuale, cei care nu aparțineau grupului, erau *ceilalți*, dușmanii (sau nici nu erau considerați oameni). Societatea tradițională (antică și medievală) este constituită de relațiile de înrudire la care se adaugă relațiile de proprietate și putere. Identitatea unui om era dată de condiția socială, iar aceasta venea odată cu nașterea într-o familie sau alta, familia se definea prin statut social și prin patrimoniu și scopul ei era creșterea influenței și a patrimoniului. Familia modernă apare odată cu individul, cu cetățeanul, omul cu identitate universală. Viitorul copilului nu mai este legat de un mediu social care să-i fi hotărât profesia, ci decurge din identitatea universală a individului. Familia are ca scop creșterea unor copii care o vor părăsi pentru a întemeia alte familii, ea se reîntemeiază cu fiecare generație. *Familie* și *înru-dire* desemnează realități diferite în cele două situații, înrudirea tradițională era obiectivă, cea modernă este subiectivă, pornește de la alegerea pe care o fac părinții pentru a fi împreună (în familia tradițională alegerea era influențată în primul rând de patrimoniu, nu de preferințele mirilor).

Apare și o nouă *relație public – privat*, individul construiește o societate deschisă tuturor, dar are nevoie de o lume a sa, de relații legate de specificul său, nu de universalitatea sa. Identitatea individului modern este

universală, este dată de ceea ce au în comun toți oamenii, de unde și drama lui, nevoia și imposibilitatea de a se regăsi (doar) în ceea ce are specific. Societatea nu-i dă un specific, ar putea fi orice, numai în familie își poate găsi specificul, doar în familie poate construi o lume personalizată. Cei doi (bărbatul și femeia) se definesc unul prin altul, ceea ce duce la structura nucleară și la trăinicia familiei moderne⁶. Privatul modern a apărut ca reacție la impersonalul social (omul universal) și profesional (industrializarea îl impersonalizează pe muncitor), *căminul* este locul relațiilor familiale calde, personale. Instituirea acestui privat al modernității a însemnat și o înnobilare a vieții considerate până atunci mărunte, faptele de zi cu zi ale cetățenilor obișnuiți devin importante prin ele însele, în opoziție cu fastul de la evenimentele aristocrației. În interiorul spațiului politic public a apărut spațiul privat în care omul poate să fie subiectiv și concret, fără ca prin aceasta să fie mai puțin cetățean.

Chiar și *genurile (apartenența sexuală)* au un specific modern, nu sunt o rămășiță a societăților tradiționale. Este un element identitar secundar; fiecare bărbat sau femeie este în primul rând un individ, are o identitate universală, în aceasta stă forța individului modern. Dar, și aici se vede complexitatea și fragilitatea identității modernului, nimeni nu vrea să fie recunoscut și iubit pentru trăsăturile lui generale. Identitatea de gen nu se manifestă *in sine*, ci doar în legătura dintre subiecți. Dacă o femeie este gospodină și este singură, o face pentru că-i place, dacă o face de dragul unui bărbat, o face pentru că este femeie, atunci se activează apartenența la un gen. La fel și în cazul bărbatului, la fabrică este un individ, un muncitor, dar dacă muncește pentru salariul pe care-l aduce acasă, atunci se activează masculinitatea lui. Felul modern de a se manifesta apartenența sexuală a determinat dorința de a se realiza alături de celălalt și a dus la o creștere a numărului căsătoriilor și a dus la raporturi mai calde între membrii familiei decât în cele tradiționale.

⁶ Structura nucleară nu este doar consecința industrializării, fiindcă și familia tradițională ar fi putut să funcționeze ca unitate economică, și nici morala creștină nu poate explica menținerea familiilor, fiindcă ele rezistă și în cazul soților care nu o respectă.

O schimbare radicală a familiei apare și în *raportul părinților față de copii*. Socializarea copilului este rațiunea familiei moderne. Familia modernă nu se autoconservă, crește copilul pentru ca acesta să o părăsească, „să-și ia zborul”, lucrul posibil pentru că există identitatea de om în general. În familia tradițională, copilul făcea o ucenicie, învăța o meserie, pe când educația cu care este datoare familia modernă este altceva, este pregătirea persoanelor să fie ființe umane în general. Dacă în societățile tradiționale maturizarea însemna asumarea unei condiții sociale (să devii adult însemna să devii servitor/vânător/meseriaș/nobil etc., trăind cu și ca servitorii/vânătorii/meseriașii/nobilii), educația modernă, dimpotrivă, îi învață pe copii să fie ființe universale, să fie oameni independent de orice statut social. Educația modernă se împarte, de fapt, în două (cea care te învață să fii un om, un cetățean și cea care oferă cunoștințele și deprinderile unei anumite profesii), corespunzător celor două dimensiuni ale identității modernului (universală și concretă). Raportul părinților cu copilul este deformat atunci când familia renunță la educarea copiilor în vederea autonomiei lor sau pur și simplu renunță la copii (renunță să-i mai aducă pe lume). Atunci când familia renunță la funcția educativă (fie din lipsă de autoritate, fie din lipsă de grijă), părinții au abandonat sensul modern al omului.

Împotriva curentului din sociologie care consideră că destrămarea familiei nucleare este o continuare a procesului modernității, a eliberării individului de legături și identități colective, Dagenais crede că familia modernă este solidară cu modernitatea și cu individul pe care l-a produs. Niciun rol social nu epuizează total identitatea unui om, el este altceva, întotdeauna mai mult de cât acele roluri sociale. Subiectivitatea nu este partea personală pe care o lasă acasă atunci când pleacă la serviciu, nici partea irațională sau sentimentală a unei ființe care este rațională în relațiile sociale, subiectivitatea nu se regăsește ca purtător al unor calități universale sau ca posesor al unor bunuri, ci se manifestă prin ele. Subiectivitatea se dă prin toate rolurile sociale, fără a fi cu totul în vreunul, de aceea este nevoie de reflexivitate, care să se adune, să se înțeleagă. Subiectul modern își compune toate fațetele într-o personalitate pe care, însă, nimeni nu o recunoaște ca atare. Nici chiar părinții, ei văd în copil doar opera lor, văd, în general, ceea ce vede societatea. Va fi nevoie de delicatețea iubirii pentru ca un subiect să se găsească confirmat de un alt individ. Universalitatea

omului face ca identitatea fiecărui om să fie mai abstractă, doar în iubire mai are parte de o recunoaștere specifică, de o identitate specificatoare. O influență importantă influență în formarea familiei moderne l-a avut Biserica, prin accentul pus pe consimțământul soților și prin spiritualizarea relațiilor dintre bărbat și femeie. În familia modernă avem de-a face cu indivizi, atât femeia, cât și bărbatul care intră de bunăvoie în aceste roluri, din dragoste pentru celălalt (și pentru Dumnezeu), nu sunt roluri atribuite obligatoriu de societate, dar, odată intrat, fiecare își asumă un anumit rol și așteaptă în mod legitim ca și celălalt să facă așa. Aceasta dă stabilitate relației, fiindcă soții nu mai negociază relația, nu mai negociază ce pun sau nu împreună în funcție de o identitate anterioară căsătoriei. „Negocierea permanentă a sarcinilor domestice, refuzul de „a se angaja” (față de celălalt), amanții care locuiesc separat etc. nu sunt decât indicii ale raționalizării relației conjugale,”⁷ de aceea s-a ajuns ca individul să-și prezinte avantajele ca o ofertă, pentru un contract bun cu celălalt, nu să-și angajeze ființa la bine și la rău alături de celălalt. Se ajunge la o criză a familiei, de fapt la o destructurare a ei, totul este bulversat, legătura soților, relația lor cu copiii, părinții abandonează poziția de autoritate și rezultă copii obligați să fie adulți mai devreme decât le-o permite vârsta, debusolați și cu pretenții, dar nimeni nu vrea să-și asume un rol ce pare deja depășit. În lipsa părinților emancipați și cu autoritate, copiii se vor dezvolta cu o personalitate fragilă, vor dezvolta patologii, iar sociologia începe să teoretizeze această tendință și consideră că până acum nu a fost înțeles și că e de depășit etapa în care era un obiect al socializării și că acum trebuie considerat în el însuși. Cel mai important simptom al disoluției familiei este ezitarea adulților de a face copii, parentalitatea este un proiect alături de altele (carieră, turism). Lucrurile au început să se schimbe prin anii '60, *baby boomers* s-au născut într-o lume distrusă de război și au preluat această nefericire o atitudine negativă față de aducerea copiilor pe lume (*cum să aduci copii într-o lume ca asta?*), pe de altă parte au fost beneficiarii unei îmbunătățiri a nivelului de trai, au descoperit un mod de viață „paradisial” (bunăstare și consum) așa că au vrut să rămână veșnic tineri, de aceea vor face copii mai puțini.

⁷ Dagenais, p. 176.

Teza tare a sociologului canadian este că destrămarea familiei moderne nu vine în continuarea a individualismului modern, ci, dimpotrivă, este consecința abandonării acestuia în favoarea individualismului contemporan, diferit de primul prin dificultatea sau chiar imposibilitatea asumării unei identități universale. Familia modernă ar fi apărut ca o contra-parte la impersonalul societății, identitatea specifică se rezolvă acum prin personalizarea modului de viață al individului. La prima vedere, avem o logică a identităților colective tot mai mici, popor, familie nucleară și în cele din urmă individul. La o privire mai atentă, familia nu este doar o componentă a identității colective, ci este locul în care se constituie identitatea personală. Individul contemporan se personalizează de unul singur, renunțând și denunțând deschiderea către forma cea mai mică a comunității, familia. Pentru modern, familia era locul în care se împlinea, contemporanul se simte opresat, închis de legile identității familiei și caută personalizări ale modului său de a fi, se pune pe sine în centru, familia nu mai este un proiect de viață suficient de motivant. Mult mai importante pentru el sunt activitatea profesională, excursiile, fidelitatea față de echipele de fotbal. Este un câștig al identității individuale, dar și un regres al acesteia, pentru că este un individ care se retrage în consumism, într-un dublu sens, cel descris de Lipovetsky⁸ în care fericirea nu mai este posibilă decât ca hiperconsum și al doilea, un consum al vieții, nu o trăire a ei, situație descrisă de Michel de Houellebecq în *Posibilitatea unei insule* în care nemurirea este viața etern reluată a ADN-ului unei persoane în mai multe trupuri, în mai multe persoane de fapt, un șir de persoane cu același ADN care beneficiază de înregistrarea istoriei predecesorilor. În cele din urmă, viața devine un șir de zile identice în singurătate.

Dagenais nu propune o soluție concretă pentru această situație problematică, doar avertizează că replierea pe vechile poziții este o soluție iluzorie, singura soluție pe care o găsește este speranța că oamenii implicați în aceste schimbări vor armoniza frământările lor și echilibrul necesar individului și societății.

⁸ Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală – eseu asupra societății de consum*, Polirom, Iași, 2007.

Teza lui depinde de acceptarea distincției între un individualism modern și unul contemporan. De fapt, avem două traiectorii ale afirmării individului, cea politică și cea teoretică. Prima atribuie anumite drepturi oricărei ființe umane, în virtutea apartenenței la o identitate universală. La capătul acestui drum al individului recunosc în fiecare om, din orice loc și din orice timp, un semen de-al meu. Cea de-a doua este cea a tensiunii dintre dependență și independență, soluția modernă fiind autonomia, abandonată de contemporani pentru o însingurătoare independență.⁹ La capătul acestui drum este individul ca ultimă sursă a principiilor care organizează o comunitate, rămânând deschisă problema agregării acestor surse atât de numeroase pentru a întemeia viața în comun. Tot pe distincția dintre individualismul modern și cel contemporan se sprijină și răspunsul pe care Charles Taylor îl dă în *Etica autenticității* unei întrebări cheie a modernității: de ce există o tensiune între dorința individului de a se afirma și interesele grupului, de ce aproape de fiecare dată etica vine cu soluții pe care individul le resimte ca restrictive. Autorul pune problema unui mesaj credibil pentru indivizii postmodernității: „Le-ai putea vorbi oare, cu temei, celor puternic implicați în relativismul slab sau celor ce par să nu accepte o instanță superioară propriei lor dezvoltări – să zicem, celor ce par gata să dea la o parte iubire, copii, solidaritate democratică, de dragul unei avansări profesionale?”¹⁰. Această întrebare luminează căutarea noastră despre rostul consilierilor familiei. Ei încearcă să ofere un răspuns la întrebarea *cum să armonizăm dorințele individului cu exigențele familiei?*, iar întrebarea pusă de Taylor este despre motivul divergenței dintre afirmarea individului și întemeierea unei familii, el caută un răspuns la întrebarea *de ce familia, după cea reprezentat împlinirea individului, a ajuns un obstacol pentru el?*

Dorința individului de afirmare este legitimă și vine dintr-un ideal moral, cel al autenticității, dar se afirmă într-o formă deviată, individualismul.¹¹ Idealul moral al autenticității are printre origini individualismul lui Descartes și Locke care considerau că este mai importantă voința personală

⁹ Alain Renaut, *Era individului*, Institutul european, Iași, 1998.

¹⁰ Taylor, p. 129.

¹¹ Distincția tayloriană dintre autenticitate și individualism ar corespunde celei făcute de Dagenais între individualismul modern și cel contemporan.

decât cea a grupului din care facem parte (Locke) sau că fiecare individ are responsabilitatea propriilor gânduri (Descartes) și concepția romantică a sentimentului moral (opusă moralității consecințelor, conform căreia trebuie să calculăm consecințele). Cine urmează acest ideal, crede în specificul identității sale pe care vrea să o afirme, crede că fiecare are felul său de a fi uman. Taylor consideră că aspectele negative ale lumii contemporane nu sunt determinate de dorința afirmării de sine, nici de relativismul moral, ci de pierderea legăturii cu ceilalți și cu societatea prin nerecunoașterea a ceva mai important decât noi și legitimații exigențelor pe care ceilalți le au față de noi. Pentru devierea aceasta ar fi responsabil liberalismul neutru care caută viața bună și care lasă pe fiecare să decidă care este viața bună, însă astfel tocmai discuția despre „viața bună” este ocultată.

Credem că provocarea căreia trebuie să-i răspundă societatea este realizarea acestei neutralități. Nu poate renunța la ea deoarece a fost o soluție pentru violența la care se ajunge atunci când puterea vrea să impună un model de om sau un standard de fericire (așa cum s-a întâmplat în regimurile nazist și comunist), însă condamnarea afirmării unor valori sau a adoptării din convingere a unui mod de viață considerat superior, duce tocmai la pierderea specificității individului, a autenticității pe care neutralitatea respectivă voia să o apere. Altfel spus, adoptarea unor valori este necesară vieții societății, dar societatea nu le poate impune. Singura soluție este învățarea permanentă, asumarea din partea indivizilor a disconfortului incertitudinii care poate fi depășit prin efortul implicării și învățării, însă în lipsa unei constrângeri exterioare, indivizii vor prefera confortul certitudinii¹² și efortul muncii.¹³

¹² Dacă discuțiile despre valori sunt suspendate, certitudinea și fericirea sunt accesibile doar *aici și acum*, avem acces la ele prin consum, aceasta este situația descrisă de Lipovetski în *Fericirea paradoxală*.

¹³ Dagenais remarcă dublul sens al învățării în modernitate, atât deprinderea unei activități, a unei meserii, cât și asumarea identității universale de om. *Efortul învățării* ține de al doilea aspect, de asumarea permanentă a calității de cetățean atunci când distincția dintre privat și public se schimbă și se renegociază aproape permanent, iar *efortul muncii* de participarea la situația dată, fără reflecția asupra consecințelor pe care munca respectivă le are asupra individului, societății și naturii.

Individul se simte împlinit dacă are mai multe experiențe, nu mai multe legături. Deschiderea către lume și către celălalt este camuflată în individ, relațiile cu *celălalt* sunt considerate experiențe printre altele, nu ca împlinirea unui mod propriu de a fi. Dacă individul recunoaște valoarea familiei și încearcă să și-o asume, el o resimte, totuși, ca pe ceva exterior, o identitate grefată care nu poate rezista fără intervenții asupra propriei identități. Aici intervin *specialiștii în familie*, de fapt specialiști ai psihologiei, cunoscători ai „personajelor” noastre interioare pe care le învață cum să conviețuiască cu persoanele din afară. Aici este legitimă intervenția lor, și tot aici este limita lor câtă vreme consideră deschiderea către ceilalți ca pe o problemă a individului, nu ca pe o componentă definitorie. Este însă o soluție de compromis, fiindcă îl păstrează pe om într-o străină înțelegere de sine.

Atunci când vorbim despre familie ca „celula de bază” a societății, avem o reprezentare organică a societății și oamenilor. Ceea ce contează este celula, fiindcă numai ea permite constituirea unor organisme complexe, fiindcă în se contopesc atomii și se manifestă viața. Acum, păstrând aceeași perspectivă din biologie și chimie, important este atomul, adică individul, analizat și el la nivelul particulelor elementare de către psihologie și psihanaliză. În acest sens, sunt legitimi specialiștii în familie, încearcă să descifreze legăturile de la nivelurile întunecoase ale identității noastre, niveluri pe care le ignorasem multă vreme, generând contradicții, frustrări și violențe. Încorsetat, omul a respins toate limitele, chiar și pe acelea care erau, de fapt, legături, deschideri. Însingurarea și lipsa de sens îi reamintesc omului de importanța legăturilor, însă ele sunt amenințări difuze, neconștientizate, față de care individul este tot mai expus tocmai prin încercarea lui de a le evita prin creșterea cantității și intensității experiențelor individuale. Modelele de organizare socială care vin din lumea fizică au o limită, fiindcă sunt supuse unei legități exterioare. Revoltându-se față de aceasta, individul a respins orice reglementare exterioară, chiar și pe aceea care-i asigura propria-i identitate. Individul nu este exterior societății, iar apartenența lui la societate nu este asemenea celei a furnicii sau albinei la mușuroi sau stup. Adversitățile fizice și valorile metafizice au modelat relațiile sociale, obligându-l pe individ să-și asume o identitate colectivă. După ce fizica a fost controlată cu ajutorul tehnicii și după ce metafizica a

Familia creștină: fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie

fost abandonată, relațiile sociale sunt modelate de dorințele individului, astfel încât regăsirea comunității de către individ este un drum de făcut de către fiecare, un drum la capătul căruia identitatea colectivă este asumată ca o deschidere, nu ca o limitare.

Modelul antropologic creștin al familiei

Carmen Potra¹

Abstract. Wishing to have a good and life, beautiful and fulfilling during its existence, man seeks models for achieving these goals. The Christian family – the small society and at the same time, the indispensable element in establishing a great society- is the place where all capabilities and human needs can be fully realized, because it possesses certain qualities, qualities that reside in its divine origin. The family, instituted by God, is the community of people who are living in a communion of love, in the service of life, it is a vital and indispensable element, in the formation and development of society, it is the home and school for the new generation, it is a factor of moral education by sending and living within Christian values and it is an active part in the life and mission of the church. Thus this material, provides the best framework in which the human person can reach the fullness of its existence, through the exploitation and development of its multiple capabilities.

Keywords: *anthropology, family, person, freedom, community, responsibility and communion.*

Motto:

Gândim că suntem liberi și cu adevărat noi înșine abia când urmăm propria voință. Dumnezeu apare ca o contradicție a libertății noastre. De El trebuie să ne eliberăm... abia atunci vom fi liberi. Aceasta este rebeliunea fundamentală care străbate istoria și minciuna fundamentală care falsifică viața noastră. Când omul îl înfruntă pe Dumnezeu, el înfruntă adevărul său și, astfel, nu devine liber, ci înstrăinat. Suntem liberi abia când suntem în adevărul nostru, când suntem una cu Dumnezeu.

Papa Benedict al XVI-lea²

¹ Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase din cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică a Universității din București.

² Benedict al XVI-lea, *Predigt am Gründonnerstag*, (5 aprilie 2012), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_messacrismale.html (12.12.2015). Cf. G. KUBY, *Revoluția sexuală globală*, Sapiientia, Iași 2014, 449.

I. Premisele socio-morale și filosofice ale dezbaterii

Vremurile pe care le trăim conferă mari deschideri și oportunități pentru om și omenire, dar în același timp expun și la multiple pericole. Situațiile de criză pe care le constatăm au cauze diferite:

- progresul tehnic și științific accelerat care transformă viața, societatea și omul, ducând la consecințe de multe ori de nedorit;
- depășirea limitelor libertății umane până la pierderea controlului și a semnificației acestei libertăți;
- renunțarea la moralitatea tradițională și crearea unui nou moralism;
- atacuri și pericole care vin din exterior, generate de neputința de a gestiona și a ține sub control anumite roade ale progresului tehnic.

Toate aceste cauze, dar și multe altele care generează situații de criză pentru omul contemporan sunt, de fapt, o criză morală, determinată de faptul că „forța morală umană nu s-a dezvoltat concomitent cu creșterea posibilităților noastre de cunoaștere, ci, dimpotrivă, ea s-a diminuat, mentalitatea tehnologică limitând moralitatea la sfera subiectivă”³. De asemenea, chiar dacă astăzi constatăm un fel de moralism politic care vorbește de pace, justiție, conservarea creației, acesta exclude persoana ca entitate morală autonomă care ia decizii proprii și îi impune o morală colectivă de tip normativ, care este decisă prin mijloace și mecanisme instituțional-politice.

În acest context contemporan, descoperim o față a omului pe care nu o mai recunoaștem ca fiind cea din trecut, încadrată în tiparele tradiționale ale culturii occidentale. Această realitate pe care o percepem ne ridică două întrebări: este o umanitate care se formează și își duce existența transformând și adaptând noutățile tehnologice la o realitate tradițională pe care o consideră demodată și inutilă? Sau avem de-a face cu o umanitate nouă, rezultată din golirea conținutului moral al celei anterioare și umplerea cu valori ale momentului? Indiferent cum vedem și interpretăm

³ J. RATZINGER (BENEDICT AL XVI-LEA), *Scrisori alese*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca 2011, 150.

noua dimensiune axiologică a realității umane, este necesar a înțelege că acestea sunt doar efectele. Pentru a afla cauzele, trebuie să ne întoarcem la rădăcini, la origini, deoarece „orice demers cognitiv ce are ca obiect sfera *umanului* necesită acceptarea unei definiții-premisă a *naturii umane* pe care se bazează întregul edificiu conceptual al cunoașterii respective”⁴.

Abordarea *umanului* nu se poate face ocolind recurgerea la fundamente, pentru că altfel s-ar pierde din conținut elemente esențiale. Științele socio-umane care studiază fenomenul uman, lucrează cu metode diferite care țin de specificul lor, deoarece obiectul lor de studiu este *omul*, aflat într-o continuă transformare și reformulare. Chiar dacă într-o viziune filosofică agnostică, specificul naturii umane moderne este acela de a nu avea niciuna – drept urmare, nu există posibilitatea de a-i surprinde omului adevăratul chip –, în antropologia creștină abordarea descriptivă și explicativă pornește tocmai de la acest *chip* (*eikon*).

Problematica antropologiei ocupă un loc deosebit în gândirea omenirii, iar din întreaga sa arie tematică sunt relevante pentru modelul creștin al naturii umane mai ales câteva linii filosofice. Pentru antici, omul era preponderent *suflet*, având facultăți precum corporalitatea și afectivitatea. Platon vede omul ca trup și suflet, și, începând de la el, „această concepție despre o structură duală a ființei umane brăzdează cultura antică, medievală și modernă”⁵, constituind nucleul în jurul căruia gravitează întreaga gândire filosofică despre om. Relația trup-suflet din modelul antropologic platonice este una de opoziție categorică, din cauza incompatibilităților structurale: sufletul preexistă corpului, provenind din sfera divinului, și se încarnează urmând dorințele senzoriale. Revenirea sufletului – pentru care existența terestră în corp este aidoma unei temnițe – la starea primordială este posibilă prin practicarea unor virtuți: înțelepciune, dreptate, tărie, cumpătate.

Aristotel vedea omul ca *ființă socială* care există în comunitatea semenilor săi și care se manifestă prin limbaj și moralitate, calități care o fac diferită de alte ființe. În viziunea sa, spre deosebire de Platon, ideea

⁴ C. BĂLĂNEAN, *Despre adicții și patimi – o abordare psihologică și teologică*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2013, 15.

⁵ G.A. CAZAN, *Introducere în filosofie*, Editura Universitară, București 2006, 221.

preexistenței sufletului este respinsă, iar în raport cu corpul, sufletul este văzut ca o *formă* a acestuia, o *entelehie* (forță care lucrează după scopuri) cu statut ontologic autonom.

În Evul Mediu, continuând linia de gândire aristotelică, Sf. Toma de Aquino vede omul ca o unitate substanțială formată din suflet și corp, unde sufletul este creat de Dumnezeu în momentul conceperii ființei umane, ceea ce-i conferă individualitate și unicitate. „Chiar dacă sufletul este dotat cu un act propriu de ființare, el are nevoie de concursul corpului pentru desfășurarea propriei activități și, pentru acest motiv, face corpul participant la actul ființării sale”⁶.

II. Specificul antropologiei creștine

În esență, antropologia a trecut prin mai multe faze corespondente modului de abordare a problematicii metafizice, față de care este legată în mod indisolubil: în perspectiva *cosmocentrică*, specifică gândirii antichității păgâne, omul este o parte din natură, din cosmos, supus unor legități cosmice universale; în perspectiva *teocentrică* – care începe în perioada patristică, atinge o poziție remarcabilă în Evul Mediu și rămâne în epoca modernă în abordarea autorilor creștini – omul este *imago Dei* și ajunge la plinătate prin conformarea cu legea divină, având posibilitatea de a-și actualiza potențele sale spirituale și raționale până la depășirea condiției sale de ființă materială; în perspectiva *antropocentrică*, care caracterizează gândirea modernă, „omul este studiat în lumina orizontului său cognitiv, iar o consecință a faptului că se consideră pe sine centrul și măsura tuturor lucrurilor este faptul că nu acceptă un orizont mai larg decât cel al său”⁷.

Sugestivă pentru perspectiva teologiei catolice asupra antropologiei creștine în contextul actual este viziunea lui Karl Rahner, care teaurizează patrimoniul filosofic și teologic tradițional. Astfel, „omul, prin esența sa metafizică, este o entitate naturală, considerat în sine, putând fi definit în

⁶ B. MONDIN, *Sistemul filosofic a lui Toma de Aquino*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, 246.

⁷ Cf. B. MONDIN, *Antropologia filosofica*, Pontifica Universita Urbaniana, Roma 1989, 22 și A. BUZALIC, *Teologia transcendentală. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner*, Logos '94, Oradea 2003, 99-100.

același timp ca un dar liber a lui Dumnezeu – harul –, ceea ce îl face o entitate supranaturală, dacă îl definim ca o structură transcendentală, fapt constitutiv ființei sale”⁸.

Pe o linie mai generală, Mircea Eliade consideră omul, prin însăși natura sa, fiind *homo religiosus*, afirmând că „lucrurile nu au sens pentru el decât în măsura în care încetează de a mai fi <lucruri>, obiecte izolate, ireale, efemere, și devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice”⁹.

Antropologia creștină nu vede omul decât în relație cu Dumnezeu. Încă de la creația sa, omul este angrenat în relație cu Creatorul, care l-a făcut după chipul și asemănarea sa, l-a chemat să-l cunoască și să-l iubească pe cel ce l-a creat, să împărtășească viața lui Dumnezeu (CBC, 356).

Iubirea și bunătatea divină a dorit omul pentru ea însăși (GS 24,3), și i-a dat chipul său: adică *demnitatea de persoană* prin care omul nu este ceva sau un oarecare, ci este *cineva* capabil să se cunoască, să se dăruiască, să intre în comuniune cu alte persoane, să fie orientat spre Creator. Demnitatea de persoană este dată de originea sa divină prin „suflarea de viață” (Gen 2,7), care animă trupul material; omul, fiind o unitate trup-suflet, aparține în același timp și lumii materiale și celei spirituale.

Conform Sfinților Părinți, chipul lui Dumnezeu dat prin creație omului înseamnă totalitatea posibilităților de a realiza asemănarea, adică conferirea atributelor divine ce i-au fost date odată cu viața: libertatea, conștiința, intelectul, voința. Așadar, în timp ce chipul este actual, *asemănarea* este virtuală¹⁰, rămânând ca omul să o realizeze prin voința sa liberă și cu ajutorul harului lui Dumnezeu. În acest sens, potrivit Sfântului Vasile cel Mare, chipul îl avem prin creație, iar asemănarea o dobândim prin voința noastră¹¹.

Realizarea *asemănării* este o acțiune dinamică, un proces de lungă durată, care se desfășurează cu fiecare act bun făcut în mod liber și conștient de-a lungul vieții. Chiar dacă Dumnezeu l-a lăsat pe om „în mâna voinței sale” (Sir 15,14), adică i-a conferit libertate deplină de alegere, nu l-a

⁸ K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 396 apud. A. BUZALIC, *Teologia*, op.cit., 109.

⁹ M. ELIADE, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, Humanitas, București 2004, 25.

¹⁰ Cf. J.C.LARCHET, *Terapeutică bolilor spirituale*, Sofia, București 2001, 17.

¹¹ *Idem*.

abandonat: prin *intelect* i-a dat posibilitatea de a-L cunoaște, a-L iubi și urma, prin *conștiință* îi vorbește mereu în inimă pentru a-i arăta ce este dezirabil de ales, prin *voința* sa liberă îi conferă șansa de a se orienta mereu spre El și, nu în ultimul rând, prin *harul* său îl asistă și îl conduce, condiție necesară pentru ca omul să poată realiza asemănarea.

Însă, alegând a se îndepărta de Dumnezeu, omul a comis o abatere de la țelul pentru care era destinat prin chiar natura sa, și-a distrus armonia și echilibru primordial în care trăia, virtuțile sale au slăbit și s-au estompat, producându-se, de asemenea, și o dezbinare în interiorul său. Chiar dacă și-a gestionat defectuos libertatea și a făcut o alegere greșită, atributele divine cu care era înzestrat de la crearea sa nu au dispărut și nici legătura cu Dumnezeu nu s-a rupt în mod iremediabil: *intelectul* său a înțeles și a cunoscut greșeala – „Și s-au ascuns bărbatul și femeia lui din fața Domnului Dumnezeu” (Gen 3,8) –, iar *conștiința* sa l-a muștrat pentru prima oară: „mi-a fost frică...și m-am ascuns” (Gen 3,10).

Pentru că libertatea i-a fost dată (omului) împreună cu responsabilitatea, omul și-a asumat și consecințele păcatului primordial: a pierdut starea de sfințenie și dreptate originară în care trăia, s-a creat în interiorul său un dezechilibru, armonia cu creația s-a rupt și, dintr-o dată, pământul și natura i-au devenit ostile. Pentru a-și asigura supraviețuirea, a fost obligat să muncească din greu „cu sudoarea frunții” (Gen 3,19), să aibă parte de greutate și suferințe și – o ultimă consecință anunțată în mod explicit pentru neascultare –, se va întoarce în țărâna din care a fost luat (Gen 3,19). Adică moartea, inexistentă până atunci, va intra în istoria omenirii (Rom 5,12).

Neascultarea și mândria primului om a generat și primul păcat, după care s-a declanșat o adevărată avalanșă de păcate și rele, care au cuprins întregul neam omenesc, păcate care se perpetuează până azi în vechi și noi forme: fratricidul lui Cain asupra lui Abel (Gen 4,3-15), corupție generală și promiscuitate (Gen 6,5-12), infidelitatea față de Dumnezeu în legământ (Gen 11,4), încălcarea Legii lui Moise etc.

Ceea ce ni se dezvăluie prin revelația divină este confirmat de propria noastră experiență. Într-adevăr, omul, dacă își cercetează interiorul inimii, descoperă că este înclinat spre rău și cufundat în multe feluri de rele, ce nu pot proveni de la Creatorul său care este bun. „Refuzând adeseori să-L

recunoască pe Dumnezeu ca pe principiul său, omul a frânt și ordinea cuvenită în relație cu scopul său ultim și, în același timp, întreaga armonie cu sine, cu semenii și cu întreaga creație” (GS 13, 1).

III. Identitatea antropologică și axiologică a familiei creștine

Așa cum s-a afirmat mai sus, antropologia creștină nu privește omul decât în relația sa cu Dumnezeu. Creat dintr-o imensă iubire, culme și încununare a Creației, omul este destinat *a exista în relație*, în primul rând, cu Creatorul, dar și cu semenii săi. Sf. Sriptură ne spune că „*nu e bine ca omul să fie singur*” (Gen 2,18), adică exista în planul lui Dumnezeu formarea cuplului „ca primă formă de comuniune de persoane” (GS 12). Creați bărbați și femei, primii oameni apar încă de la început ca o unitate în doi, astfel realizându-se depășirea singurătății originare, în care pentru primul om „*nu i s-a găsit ajutor pe potrivă lui*” (Gen 2,20). Nu este vorba despre ajutor pentru a supune pământul, ci de o tovarășă de viață, egală ca demnitate – „*os din oasele mele și carne din carnea mea*” (Gen 2,23) –, purtând același chip al lui Dumnezeu precum bărbatul, cu care acesta să se poată uni, devenind un singur trup, drept pentru care „*îi va lăsa bărbatul pe tatăl său și pe mama sa*” (Gen 2,24). În același context cu crearea bărbatului și a femeii, descrierea biblică vorbește, așadar, despre instituirea căsătoriei de către Dumnezeu drept condiție indispensabilă pentru transmiterea vieții, prin îndemnul: „*fiți rodnici, înmulțiți-vă, umpleți pământul și supuneți-l!*” (Gen 1,28).

Bărbatul și femeia au aceiași demnitate ontologică și sunt egali ca valoare, deoarece amândoi sunt chip și imagine a lui Dumnezeu, iar această imagine este dinamismul reciprocității care însuflețește acel *noi* al cuplului uman¹² și care exprimă unitatea celor doi. În această unitate, bărbatul și femeia au fost chemați să existe împreună unul lângă altul, dar și reciproc unul pentru altul. În afară de relația om-Dumnezeu și relația om-semeni (relația interpersonală), omul a primit și îndemnul de a relaționa cu întreaga natură creată: „*umpleți pământul și supuneți-l*”. Prin acest îndemn, omul este chemat la a cunoaște Creația, la descoperirea și respectarea

¹² Cf. CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU DREPTATE ȘI PACE, *Compendiu de Doctrina Socială a Bisericii*, Sapientia, Iași 2007, 111.

valorii sale, de a o stăpâni cu o libertate matură și responsabilă, fără a exersa o exploatare egoistă și capricioasă¹³. În acest fel, o inteligență umană este chemată la contemplarea Creației, pentru a descoperi acel *bine* pe care și Dumnezeu îl vede în opera Sa.

Familia formată din bărbat și femeie este prima societate naturală, care are drepturi proprii și originale, ceea ce-i conferă locul central în viața socială¹⁴. Dacă vorbim de drepturi și obligații ale familiei, se poate afirma fără teama de a greși de *veritabile calități* ale acesteia, care rezidă din originea și misiunea sa. Această misiune și îndatoririle pe care le are familia în istorie pornesc din nucleul ei constitutiv care este *Iubirea*. Din această perspectivă, fiind întemeiată și însoțită de iubire, ea este, în primul rând, o *comunitate de persoane*: pornind de la cei doi soți, adăugându-se, apoi, copii, părinții. În interiorul ei, forța motrice care este iubirea, transformă comunitatea în comuniune de persoane, existând iubirea dintre soți în căsătorie, iubirea pentru copii, iubirea care se amplifică și cuprinde toți membrii comunității familiale.

Comuniunea conjugală creată prin legătura de iubire dintre soți constituie forma de progres a celor două persoane spre unire reciprocă la toate nivelele, începând de la unirea trupurilor, a caracterelor, a voințelor, a minților și a sufletelor, iar pentru a realiza această legătură este necesară deplina fidelitate a soților și o unitate indisolubilă¹⁵. Această indisolubilitate a căsătoriei își găsește adevărul în planul lui Dumnezeu, ca semn al iubirii absolute pe care El o are pentru om și este reînnoită de Isus Cristos, care prin sacramentul căsătoriei le dă oamenilor o inimă nouă cu ajutorul căreia să-și poată învinge duritatea inimii, să rămână fideli unul altuia, să înainteze împreună cu iubire și supunere voinței lui Dumnezeu, înțelegând astfel că „*ceea ce Dumnezeu a unit, omul să nu despartă*” (Mt 19,6).

Comunitatea conjugală face posibilă clădirea unei comunități familiale mai ample, respectiv a familiei formată din părinți, copii, frați și alte rude apropiate. În această comunitate, fiecare își aduce aportul la construcție, la

¹³ *Ibid.*, 113.

¹⁴ *Ibid.*, 221.

¹⁵ IOAN PAUL AL II-LEA, *Alocuțiunea către miri*, Kinshasa, 3 mai 1980, 426-428.

dezvoltare până la maturizarea biologică și spirituală a membrilor, care vor deveni apoi capabili să întemeieze alte noi familii, după modelul celei în care s-au format. Privită în acest sens, comunitatea familială este o veritabilă *școală*, unde între membrii ei au loc schimburi educative, se desfășoară acțiuni de ajutorare, se transmit valorile, se formează noua generație, toate într-o libertate responsabilă, orientată spre binele comun¹⁶. Totodată, în familie este locul unde se cultivă și se păstrează spiritul de sacrificiu pentru membrii săi, unde se oferă și se cere din partea fiecăruia iertare și înțelegere, generozitate și toleranță, iubire și împăcare, evitându-se pe cât posibil stările de tensiune, dezacorduri, neînțelegeri sau manifestări de egoism, știut fiind că acestea rănesc comuniunea și pot produce diviziuni în viața comunității.

Încă de la instituirea sa, Dumnezeu a chemat familia să conlucreze la opera creatoare prin transmiterea vieții, prin slujirea ei, pentru ca prin nașterea de fii să transmită chipul lui Dumnezeu din an în an. Fecunditatea este rodul și semnul iubirii conjugale, mărturie a dăruirii reciproce a soților: „adevăratul cult al iubirii conjugale și întreaga structură familială care rezultă de aici, tind să-i determine pe soți să fie dispuși cu tărie de suflet să coopereze cu iubirea Creatorului, care, prin ei, înmulțește mereu și îmbogățește familia sa” (GS 50).

Fecunditatea iubirii conjugale nu se rezumă doar la procreere, ci se îmbogățește cu roadele morale și spirituale pe care părinții le dau copiilor. Familia se află în serviciul vieții și, de aceea, are dreptul și datoria de a educa noua făptură: pentru că ei sun primii educatori (nu singurii), au o responsabilitate atât de mare, încât dacă aceasta lipsește, înlocuirea sau recuperarea se va face cu o mare dificultate.

Opera educațională înfăptuită de părinți implică o mare responsabilitate. Ea este un fenomen complex care mobilizează toate capacitățile părinților, care știu că omul este valoros prin ceea ce este în mai mare măsură decât prin ceea ce posedă. Educație nu înseamnă doar a transmite informații, înseamnă a forma caractere, conștiințe, a dezvolta dreptatea și curajul, a experimenta toleranța și iertarea, ajutorul și generozitatea, cu alte cuvinte, a forma o personalitate morală deplină. Chiar dacă sunt primii

¹⁶ IOAN PAUL AL II-LEA, *Exortația apostolică „Familiaris Consortio”*, Presa Bună, Iași 1994, 28.

educatori, părinții nu sunt și nu trebuie să fie singuri în acest proces, este de competența lor să exercite educația responsabilă „în strânsă și atentă colaborare cu organismele civile și ecleziale”¹⁷, care vor interveni cu competențele și contribuția specifică lor în desăvârșirea procesului educațional.

IV. Valoarea socială a familiei

Familia, chiar dacă este o societate de mici dimensiuni, are toate caracteristicile unei mari societăți: raporturi interpersonale, respect, iubire, dialog, dreptate, deschidere spre altul. Aici este locul de întâlnire a mai multor generații care încearcă să ajungă la o înțelepciune umană cât mai completă pentru binele propriu și binele comun. Din aceste motive, locul cuvenit familiei este în centrul societății civile, condiție sine qua non de existență a marii societăți. În esență, societatea există pentru că există familia și nu invers, de aceea, comunitatea familială este centrul în jurul căreia gravitează toate acțiunile sociale.

Familia este condiția primară a existenței și funcționalității societății, iar valoarea și funcțiile sale constituie drepturi inviolabile, deoarece își au legitimitatea în însăși natura umană, nu în recunoașterea din partea statului. De aceea, statul are obligația de a oferi condiții ca familia să existe, să-și desfășoare activitatea proprie și pe cea socială și, respectând principiul subsidiarității, să o sprijine cu ajutor adecvat atunci când este nevoie. Niciun model social, care vrea să slujească binele omului nu poate să ignore semnificația centrală și responsabilitatea socială a familiei¹⁸.

Familia creștină este chemată la socializare: ea va încerca să facă tot posibilul pentru ca toți să se simtă o singură familie, arătând că iubirea nu este o utopie, ci o realitate posibilă în climatul de iubire din comunitatea sa. Familia este văzută ca un fel de societate suverană, chiar dacă este condiționată în anumite privințe. În acest sens, afirmarea suveranității sale și a drepturilor ce rezidă au făcut ca Sfântul Scaun, în anul 1983, să publice Carta Drepturilor Familiei, unde drepturile familiei sunt strâns legate de drepturile omului. O parte din aceste drepturi privesc în mod direct familia

¹⁷ CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU DREPTATE ȘI PACE, *Compendiu, op.cit.*, 240.

¹⁸ *Ibid.*, 214.

(dreptul de a exista ca familie și a progresa, dreptul de procreare și educare a copiilor), iar altele în mod indirect: dreptul la muncă, la proprietate, la exprimare, la intimitate, securitate fizică, socială, economică și politică.

Între rolurile fundamentale ale familiei creștine este și acela eclezial, adică familia este în serviciul edificării Împărăției lui Dumnezeu în istorie, prin participarea la viața și misiunea Bisericii¹⁹. Misiunea profetică, sacerdotală și regală pe care familia o îndeplinește în cadrul Bisericii înseamnă misiunea de comunitate care crede și evanghelizează, în dialog cu Dumnezeu și în serviciul omului²⁰. Luând parte la viața Bisericii, soții primesc vestea cea bună, iar prin credință descoperă demnitatea cea înaltă la care i-a chemat Dumnezeu; descoperă credința primită la botez, o aprofundează cu educația creștină primită în familie pentru a putea alege liber a-L urma pe Cristos și de a sluji Împărăția lui Dumnezeu în viața de căsătorie, iar apoi această profesiune de credință este trăită de soți pe parcursul întregii vieți. Familia creștină trebuie să mai arate că ea este „martoră a legământului Învierii lui Cristos”, de care să dea mărturie prin transmiterea bucuriei și a speranței și să proclame Împărăția lui Dumnezeu și speranța în viața fericită (LG 35).

Cateheza familială pe care părinții o exercită asupra copiilor, cultivarea vocațiilor misionare în rândul lor prin opera educativă, participarea la Sacramente, constituie alte modalități și forme de slujire pe care familiile creștine le aduc în calitatea lor de comunități în slujba omului. Prin caritate, familia se pune în serviciul omului și a lumii, făcând actuală promovarea umană în orice moment – adică formează oamenii pentru iubire, pentru ca familia să nu devină o societate închisă, ci să rămână mereu societății, acționând cu dreptate în grija față de alții²¹. Astfel, se cuvine ca familia să fie recunoscută ca o societate primordială, într-un anume sens suverană, deoarece suveranitatea ei este indispensabilă pentru binele general al societății. O națiune cu adevărat puternică din punct de vedere spiritual este compusă întotdeauna din familii puternice, conștiente de vocația și

¹⁹ Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, „*Familiaris Consortio*”, *op.cit.*, 64.

²⁰ *Ibid.*, 66

²¹ Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesajul celui de-al VI-lea Sinod al episcopilor către familiile creștine*, 24 octombrie 1980.

misiunea lor în istorie: de aceea, a-i oferi un rol secundar, îndepărtându-l de la locul care îi revine în societate, înseamnă a cauza un grav prejudiciu creșterii autentice a întregului trup social²².

În esență, modelul creștin al familiei a rămas neschimbat de-a lungul istoriei, păstrându-și identitatea antropologică și axiologică specifică, inclusiv în privința relaționării cu mediul socio-politic și etno-cultural. Din această perspectivă, a misiunii de neînlocuit a creștinilor în lume, sunt actuale și acum cuvintele din *Scrisoarea către Diognet*:

„Creștinii nu se disting de ceilalți oameni nici prin țară, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte (...) Ei locuiesc în cetățile grecești sau barbare, conformându-se obiceiurilor locului...oferind, în același timp, exemplul minunatei lor forme de viață socială, considerată de toți a fi incredibilă. Ei trăiesc în propria patrie, dar ca și cum ar fi străini. Se achită cu toții de îndatoririle de cetățeni și suportă toate sarcinile ca și străini. Orice pământ străin le este patrie și orice patrie un pământ străin. Ei se căsătoresc ca toată lumea și au copii, dar nu-și abandonează nou-născuții. Ei își împart masa, dar nu și patul. Ei sunt alcătuiți din carne, dar nu trăiesc potrivit cărnii. Ei își duc viața pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Ei respectă legile stabilite, dar cu felul lor de viață se ridică deasupra legilor. Ei îi iubesc pe toți, dar sunt persecutați de toți (...) Într-un cuvânt, creștinii sunt în lume ceea ce este sufletul în corp (...) Sufletul iubește carnea care-l detestă, așa cum creștinii îi iubesc pe cei care îi urăsc. Sufletul e este închis în corp, dar sufletul este cel care susține corpul. Tot așa și creștinii sunt ținuti în lume ca într-o închisoare, dar ei susțin lumea (...) Dumnezeu le-a atribuit o poziție atât de înaltă încât nu le este îngăduit să o abandoneze”²³.

²² Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Scrisoare către familii*, ARCB, București 1994, 76-77.

²³ *Scrisoarea către Diognet*, în JOSEPH RATZINGER, *Scrisori alese*, Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca 2011, 178-179.

La vita cristiana della famiglia greco-cattolica romena (1918-1948)

Anton Rus¹

Abstract. *The Christian life of the Romanian Greek-Catholic Family (1918-1948). The Christian life of the Romanian Greek-Catholic Family (1918-1948).* The Christian family of Greek-Catholic belief is paradigmatic (that is of a suitable model) for the institutions and the mentality of the Transylvanian Romanians from the first half of the 20-th century. Their way of relating to God is reflected in all the types of attitude regarding the surrounding reality. The purpose of this study is to grasp the way in which the members of this family expressed their own faith, by analyzing the sources of old, from the religious press as well as from the works published back then by the Greek-Catholic Romanian Church, a Church included in the Eastern Christian Churches of Byzantine-Rite.

Keywords: *family, spirituality, theology, Greek Catholicism, Eastern Churches, Romania.*

In una ricerca scientifica sulla storia della vita spirituale di un certo periodo la spiritualità dei laici viene rispecchiata, com'è naturale, anche dalla spiritualità della famiglia, vista non tanto come la vita cristiana vissuta separatamente dai membri della famiglia, quanto come la pratica dei comandamenti evangelici nella relazione tra i membri della famiglia. E così, facendo una ricerca sulla vita spirituale della Chiesa Greco-Cattolica di Romania nel periodo 1918-1948, dovremo implicitamente sapere l'interesse di questa Chiesa per il bene spirituale dei suoi fedeli e per la loro vita di cristiani. Nonostante sembrerebbe che alcuni aspetti potessero ridursi solo ad un livello di osservazione o no dei principi morali

¹ Lect. univ. dr. pr. Anton Rus, Università Babeş-Bolyai, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica Dipartimento Blaj. Lo studio è tradotto dal romeno da Doru Victor Oros.

riguardanti la vita della coppia o della famiglia, avvertiamo che proprio queste ricerche ci possono dare un'immagine della grande fatica per vivere una vita spirituale profonda. Nel III° capitolo del I° Concilio Provinciale del 1872, intitolato *Despre pietatea în familie* [Sulla pietà in famiglia], Titolo VI. *Sul culto divino*, si dice: «L'abitazione di ogni cristiano sia una casa di preghiera».

L'obiettivo di questo studio è presentare un'analisi sulla storia della spiritualità della vita della famiglia nell'ambiente cristiano greco-cattolico romeno nel periodo 1918-1948 (cioè dalla fondazione della Romania attuale alla soppressione della Chiesa Greco-Cattolica Romana dal regime comunisti). Le fonti che usiamo sono costituiti dalla stampa cristiana del periodo e i limiti dell'articolo sono dati dal nostro intento di non entrare nel merito delle considerazioni di ordine teologico, ma di offrire un panorama piuttosto storico sulle modalità concrete della pastorale familiare di un periodo che sicuramente ha influito sul presente; conoscendo la storia potremo costruire il futuro.

1. Il Sacramento del Matrimonio e la famiglia cristiana

Gli autori greco-cattolici del periodo interbelico romeno considerano il matrimonio cristiano una cosa meravigliosa, un sacramento², ma un sacramento minacciato da tanti pericoli, visto l'ambiente sociale del tempo³. Anche il Sinodo Arcidiocesano di Blaj dell'aprile 1927 ricordò, tramite il discorso del Metropolita Vasile Suci, oltre altri temi come gli esercizi spirituali, la vita spirituale dei sacerdoti, la cura delle anime e della casa del Signore, il prete e la politica, della indissolubilità del matrimonio⁴. Nella

² EUGEN POPA, "Lauda căsătoriei creștine [La lode del matrimonio cristiano]", *Unirea* 19 (1942) 10-11.

³ ȘTEFAN MEDVEȘANU, "Căsătoria: Taina mult primejduită [Il Matrimonio: un Sacramento in grande pericolo]", *Cultura Creștină* 3-4 (1939) 161-178.

⁴ "Cuvântul Î.P.S. Mitropolit Vasile Suci la deschiderea Sinodului Arhiepiscopiei, aprilie 1927 [Il discorso della Sua Ecc. Metropolita Vasile Suci nell'apertura del Sinodo Diocesano, aprile 1927]", in: IOAN MOLDOVAN, *Vlădicii Blajului. Mitropolitul Dr. Vasile Suci* [I Vescovi di Blaj. Il Metropolita Dott. Vasile Suci], Ed. Buna Vestire, Blaj 2002, 166-176.

stampa religiosa greco-cattolica romena veniva recensita⁵ l'enciclica «Casti connubii» di Papa Pio XI del dicembre 1930, stampata poi integralmente in romeno⁶.

Nella rubbrica “Vita spirituale” della rivista «Cuvântul Adevărului» [La Parola della Verità], si osservava la necessità di una preparazione dei futuri sposi prima del loro matrimonio, riguardante le verità della fede e quello che dice la fede sul matrimonio: lo scopo del matrimonio, come si devono aiutare gli sposi a vicenda, come si deve sfuggire da una vita licenziosa, la procreazione⁷ ecc. Sempre qui si parlava della gravità del momento solenne del sacramento del matrimonio⁸. Apparvero diversi fascicoli che volevano essere una piccola guida per la preparazione degli sposini al matrimonio oppure con dei consigli per gli sposi per vivere autenticamente cristiana la loro vita coniugale. Possiamo ricordare, per esempio, due fascicoli scritti nel 1937 dal professore di Blaj, Iuliu Maior, intitolati *Cărticica mirilor* [Il libretto degli sposini]⁹ e *Cărticica soților de căsătorie* [Il libretto degli sposi]¹⁰. Nell'ambiente greco-cattolico circolavano anche alcuni libri stampati dalle tipografie romano-cattoliche di Romania¹¹.

Si parlava molto nel periodo interbellico dell'allontanamento della famiglia dai principi e dai valori della morale e dell'insegnamento cristiano. Cresceva la piaga dei divorzi, la pratica degli anticoncezionali, gli aborti. Si costatava la diminuzione della natalità. E perciò si considerava necessaria

⁵ “O nouă enciclică papală [Una nuova enciclica papale]”, *Unirea* 2 (1931) 1; “Familia trebuie mântuită [La famiglia deve essere salvata]”, *Unirea* 3 (1931) 1.

⁶ *Scrisoarea enciclică a sf. Părinte Papa Pius XI-lea despre Căsătoria creștinească* [La lettera enciclica del Santo Padre Papa Pio XI sul Matrimonio cristiano], Iași, 1931, 67 p., Biblioteca Presa Bună, n° 9.

⁷ “Instrucția mirilor [L'istruzione degli sposi]”, *Cuvântul Adevărului* 8-9 (1938) 366-372.

⁸ P. SABIN OLEA, “«Cununii glumețe» [Matrimoni scherzosi]”, *Cuvântul Adevărului* 8-9 (1938) 364-365; I. BOBIAN, “«Doar nu suntem jidovi» [Ma non siamo ebrei]”, in: *Calendarul dela Blaj*, 1942, 189-192.

⁹ Blaj, Tip. Seminarului Teologic Român Unit, 1937, 67 p., Colecția «Cărțile Bunului Creștin» N° 15.

¹⁰ Blaj, Tip. Seminarului Teologic Român Unit, 1937, 83 p., Colecția «Cărțile Bunului Creștin» N° 16.

¹¹ Per esempio P. ALOISIU BIȘOC, *Căsătoria* [Il matrimonio], Tip. Serafica Seminarul Franciscano, Hălăucești-Roman, 1924.

una politica solida della famiglia¹². Esisteva anche una teologia della pastorale della famiglia¹³. Certo che la Chiesa tramite i suoi sacerdoti aveva un ruolo importante nel miglioramento della vita morale e spirituale, ma anche i laici dovevano apportarci il loro contributo. E tra loro, la famiglia cristiana aveva un ruolo molto importante perché essa era la culla delle virtù e l'inespugnabile fortezza della fede¹⁴. Un autore perorava per l'autorità in famiglia¹⁵.

Sono apparse diverse pubblicazioni che sostenevano la promozione della famiglia. Per esempio, all'inizio del XX° secolo fu tradotto Francisc Xaver Wetzel, *Vatra familială* [Il focolare della famiglia]¹⁶. Ion Agârbiceanu scrisse due libretti dedicati alla famiglia: *Două comori. Tâlc* [Due tesori. Parabole]¹⁷ (traduzione), e *Familia creștină* [Famiglia cristiana]¹⁸ e diversi articoli¹⁹. Padre I. Chertes, il futuro vescovo del periodo della persecuzione, scrisse *Creșteți și vă înmulțiți* [Crescite e moltiplicatevi]²⁰. Il vescovo di Lugoj, Alexandru Nicolescu, ha scritto *Familia* [Famiglia, quattro conferenze]²¹, libro che contiene quattro conferenze tenute in diverse città del paese, conferenze intitolate *Demnitatea de mamă în lumina Sf. Scripturi* [La dignità di essere mamma nella luce della S. Bibbia]; *Demnitatea de tată și îndatoririle aceleia în lumina doctrinei revelate* [La dignità di padre ed i suoi doveri nella luce della dottrina rivelata]; *Datorințele copiilor față de părinți* [I doveri dei figli verso i loro genitori]; *Sf. Euharistie isvorul fericirii familiare* [La S. Eucaristia, la sorgente

¹² AUGUSTIN POPA, "Pentru o politică a familiei [Per una politica della famiglia]", *Cultura Creștină* 3 (1936) 129-133.

¹³ NICOLAE BRÎNZEU, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj, 1930, 436-459.

¹⁴ P. LEON I. MANU, "Pentru pacea lumii Domnului să ne rugăm [Per la pace del mondo preghiamo il Signore]", *Cuvântul Adevărului* 12 (1939) 445-468.

¹⁵ "Autoritatea în familie [L'autorità in famiglia]", *Unirea* 36 (1937) 2-3.

¹⁶ Blaj, Tip. Seminarului teol. gr. catt., 1909, 95 p., tradotto dalla Società «Inocențiu Micu Clain» dei teologi di Blaj, recensita in *Unirea* 18 (1909) 162.

¹⁷ Tip. Doina, Beiuș, 1931, 96 p., «Biblioteca poporală a A.G.R.U. Nr.7».

¹⁸ Cluj, Ed. Viața Creștină, 1947, 160 p.

¹⁹ ION AGÂRBICEANU, *Adâncirea creștinismului. Conferințe populare publicate în revista «AGRU. Organul Asociației Generale a Românilor Uniți»* (1934-1940), Edizione îngrijită de Ion Buzăși și Anton Rus, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2012, pp. 34, 73, 97, 117, 132, 154, 167, 212.

²⁰ Ed. Asociației Sf. Nichita, Cluj, 1944, 96 p., Seria «Izvoarele vieții creștine» N° 6.

²¹ Tip. Națională, Lugoj, 1934, 67 p., Colecția «Biblioteca pentru Clasa Cultă» N° 7.

della felicità familiare]. Ha scritto ancora altri articoli sulla famiglia²². Aloisie Ludovic Tăutu ha pubblicato *Drepturile și îndatoririle familiei creștine*²³.

Un altro aspetto della spiritualità familiare è la centralità dell'eucaristia. Alexandru Nicolescu (futuro metropolita) diceva: "l'eucaristia può santificare la vita familiare e lo fa realmente; se i genitori e tutti i membri della famiglia sono riuniti intorno all'eucaristia [...] essa insegna i genitori a guardare la vita conjugale, con i suoi multipli aspetti, con gli occhi soprannaturali della fede". Poi esortava alla preparazione dei figli in famiglia per la prima comunione insistendo ad abituarsi a fare spesso la comunione ed alla necessità di un ambiente eucaristico nel seno della famiglia²⁴.

2. Uomini, mariti, padri; Donne, mogli, mamme

Nella stampa religiosa greco-cattolica romena del periodo studiato furono scritti molti articoli sulla missione dell'uomo come padre²⁵ e marito. Ricordiamo qui due libri di Victor Bojor, *Datorințele creștinești ale bărbatilor. I. Bărbatul-Cap de Familie; II. Bărbatul ca soț de căsătorie; III. Ca Părinte sau Tată [I doveri cristiani degli uomini. I. L'uomo – Capo della famiglia; II. L'uomo come marito; III. Come Padre]*²⁶ e Sua Eccellenza Alexandru Nicolescu, *Familia [patru conferințe]*²⁷, una delle conferenze intitolata *Demnitatea de tată și îndatoririle aceleia în lumina doctrinei revelate [La dignità di padre ed i suoi doveri nella luce della dottrina rivelata]*. In tutti questi scritti si perorava perchè l'uomo si assumesse pienamente le sue responsabilità di capo della famiglia, di marito e di padre.

²² Alex. Nicolescu, "Câteva adevăruri despre familie [Alcune verità sulla famiglia]", *Sionul Românesc* 33, 7-17.

²³ *Vestitorul* (1931), sotto forma di libretto col titolo *Drepturi și datorii în familia creștină [Diritti e doveri nella famiglia cristiana]*, conferenza, Tip. Gutemberg, Oradea, 1931, 36 p.

²⁴ ALEX. NICOLESCU, "Sfânta euharistie și familia creștină [Ss. Eucaristia e famiglia cristiana]", *Cultura Creștină* 13-14 (1918) 265-271.

²⁵ "Rostul tatălui în familie [Il ruolo del padre in famiglia]", *Cuvântul Adevărului* 5-6 (1939) 232-235.

²⁶ Gherla, 1927, 62 p., colecția «Biblioteca din Gherla (Cluj-Gherla)», Seria II. Per il popolo: N° 2.

²⁷ Tip. Națională, Lugoj, 1934, 67 p., Colecția «Biblioteca pentru Clasa Cultă» N° 7.

La donna era vista come donna, moglie e madre. Come donna, troviamo degli studi biblici e sociologici sulla donna nella luce del cristianesimo²⁸, sul ruolo della donna nel rinnovamento della società²⁹ oppure sul movimento femminista del tempo³⁰. Troviamo anche dei testi in cui la Madonna veniva presentata come modello per le donne cristiane³¹. Come moglie, troviamo soprattutto nei calendari e negli almanacchi diversi “Consigli per essere una brava moglie”³², secondo cui una brava moglie doveva essere virtuosa, non doveva seguire le fantasie moderne, non doveva frequentare “i balli di oggi in cui le danze non hanno più riverenza”, ecc.

Come madre, invece, troviamo molti articoli in diverse riviste religiose su come dovrebbe essere una madre cristiana. Victor Bojor pubblicò due libretti: *Învățătură creștinească pentru femei. I. Femeile să se ferească de păcatele limbei; II. Să nu se mânie; III. Să-și împlinească datorițele ca soții de căsătorie și ca mame* [Insegnamenti cristiani per le donne. I. Le donne si tengano lontano dai peccati della lingua; II. Non si arrabbino; III. Compiano i loro doveri di mogli e di mamme]³³, e *Datorițele mamelor față de prunci* [I doveri delle mamme verso i loro figli]³⁴. Il vescovo Alexandru Nicolescu pubblicò *Familia* [patru conferințe]³⁵, dove parlava anche di *Demnitatea de mamă în lumina Sf. Scripturi* [La dignità di essere mamma nella luce della Bibbia] e della loro vocazione di mamme cristiane³⁶. La mamma è la prima educatrice del bambino; lo insegnerà a

²⁸ IOAN GEORGESCU, “Femeia în lumina creștinismului [La donna nella luce del cristianesimo]”, *Flori de crin* 2-3 (1934); P. VICTOR HORVATH, “Femeia în lumina creștină [La donna nella luce cristiana]”, *Unirea* 5 (1940) 2-3.

²⁹ AUG. POP, “Sf. Părinte despre rolul femeii în reînnoirea societății [Il S. Padre sul ruolo della donna nel rinnovamento della società]”, *Cultura Creștină* 4-6 (1943) 316-320.

³⁰ IZIDOR MARCU, “Feminismul [Il femminismo]”, *Cultura Creștină* 16-17 (1917) 477-487.

³¹ ALEX. NICOLESCU, “Maria modelul femeilor creștine [Maria, il modello delle donne cristiane]”, *Inima lui Isus* 8 (1937) 1-7.

³² MOȘ NEAGU, “Sfaturi pentru soția bună [Dei consigli per una brava moglie]”, in: *Calendarul dela Blaj*, 1942, 174-175.

³³ Gherla, 1927, ed. II, 1928, 47 p., colecția «Biblioteca din Gherla (Cluj-Gherla)», Seria II. Per il popolo: N° 3.

³⁴ Sighet, 1928, 23 p., colecția «Biblioteca populară creștină din Maramurăș», N° 10.

³⁵ Tip. Națională, Lugoj, 1934, 67 p., Colecția «Biblioteca pentru Clasa Cultă» N° 7;

³⁶ Vescovo Alexandru Nicolescu di Lugoj, “Mamele creștine [Le mamme cristiane]”, *Sionul Românesc* 7-8 (1936) 25-26.

dire le preghiere ed a pregare insieme in famiglia, soprattutto alla sera, a fare il segno della croce, a rispettare la domenica, darà un aspetto cristiano alla casa o al luogo dove dorme il bambino ecc³⁷. Il ricordo della mamma non si può cancellare³⁸. C'è un libro del vescovo Ioan Suci, *Mama*³⁹, in cui viene presentato il profilo di una mamma autenticamente cristiana e devota alla sua missione affidata a lei da Dio.

Septimiu Popa, in *Flori din grădina raiului, biografii de femei sfinte [Dei fiori dal giardino del paradiso; biografie di sante donne]*⁴⁰, narra brevemente la vita delle sante donne ricordate nel calendario orientale nei mesi di gennaio, febbraio, marzo ed aprile, essendo una lettura molto utile per le donne cristiane.

3. I figli

Ci sono molti testi in cui i bambini sono considerati, secondo l'insegnamento della Chiesa, un dono e una benedizione di Dio per la famiglia cristiana⁴¹. Apparvero diversi libri sulla buona educazione dei bambini, come per esempio Alexandru Lupeanu-Melin, *Sămânța viitorului, Îndemnuri pentru părinți, creșterea copiilor [Il seme del futuro, Consigli per i genitori, l'educazione dei figli]*⁴², e Iuliu Maior, *Cum să ne creștem copiii [Come educare i bambini]*⁴³. Victor Bojor ha pubblicato *Datorințele părinților față de copii lor [I doveri dei genitori verso i loro figli]*⁴⁴; e *Datorințele mamelor față de prunci [I doveri delle mamme verso i loro figli]*⁴⁵; Alex. Nicolescu ha scritto *Familia [Famiglia, quattro conferenze]*⁴⁶; una delle conferenze intitolata *Datorințele*

³⁷ Prof. IOAN POPA, "Chemare sfântă. Mare lucru este a fi mamă creștină [Una vocazione santa. Grande cosa essere una madre cristiana]", *Unirea* 38 (1943) 2.

³⁸ ALEXANDRU TODEA, "Gândindu-mă la mama [Pensando alla mamma]", *Unirea* 9 (1942) 2-3.

³⁹ ed. I, Ed. Sf. Nichita, Oradea, 1945, 158 p., ed. II, Blaj, 1946, 148 p., ed. III, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2002; ed. IV, edizione di P. Ioan Fărcaș, Blaj, 236 p.

⁴⁰ Ed. Ardealul, Cluj, 1928, 96 p.; altra edizione: Biblioteca Poporală a Asociațiunii «Astrei», 1933, N° 202.

⁴¹ AL. LUPEANU, "Comori vii [Tesori vivi]", in: *Calendarul dela Blaj*, 1942, 128-142.

⁴² Blaj, Tip. del Seminario Teologico gr.-catt., 1918, 58 p., Collezione «Cărțile războiului» N° 4.

⁴³ Blaj, 84 p., Collezione «Cărțile Bunului Creștin» N° 18.

⁴⁴ Sighet, 1927, 22 p., collezione «Biblioteca poporală creștină din Maramurăș», N° 4.

⁴⁵ Sighet, 1928, 23 p., collezione «Biblioteca poporală creștină din Maramurăș», N° 10.

⁴⁶ Tip. Națională, Lugoj, 1934, 67 p., Collezione «Biblioteca pentru Clasa Cultă» N° 7.

*copiilor față de părinți [I doveri dei figli verso i loro genitori]; oppure diverse omelie sull'educazione dei figli*⁴⁷. Venivano combattute le teorie secondo cui la famiglia moderna non voleva avere molti bambini, rispondendo che molti uomini grandi e santi – per esempio S. Teresa di Lisieux, il nonno figlio – facevano parte di famiglie numerose. Esortavano le famiglie a ricevere tutti i figli che Dio li mandava⁴⁸.

La mamma era vista come la prima educatrice del bambino⁴⁹. La maledizione della mamma, una usanza incontrata relativamente spesso nel linguaggio delle contadine nervose, era considerata una cosa molto grave⁵⁰. I figli, anche quelli di età adulta, devono amare ed aiutare i loro genitori⁵¹.

Il parroco s'impegna affinché pure i bambini frequentino la chiesa; sarebbe bene se il maestro di scuola, cattolico, desse una mano e portasse i bambini in chiesa. Nel caso in cui la scuola non costringe gli alunni ad andare in chiesa⁵², il prete potrebbe usare altri mezzi per convincerne i bambini: parlare con i genitori, soprattutto con le mamme, affinché li portasse, ben vestiti, in chiesa; attirare i bimbi personalmente, con bontà ma anche autorità, senza obbligarli a venire molto presto alla Messa, essendo attento alla solennità ed alla bellezza della celebrazione, provando a farli partecipare alla Messa cantando, potendo fare anche un coro dei bambini, ed i migliori tra di loro potendo recitare il Credo od il Padre Nostro oppure

⁴⁷ P. MIHAIL FOGAȘ, "Intrarea în biserică a P.F. Maria. Despre creșterea copiilor [L'entrata in chiesa della Madonna]", *Cuvântul Adevărului* 11-12 (1934) 432-435.

⁴⁸ I. BOBIAN, "Doar nu suntem jidovi» [Ma non siamo ebrei]", in: *Calendarul dela Blaj*, 1942, 189-192.

⁴⁹ Lo insegnerà a dire le preghiere ed a pregare insieme in famiglia, soprattutto alla sera, a fare il segno della croce, a rispettare la domenica, darà un aspetto cristiano alla casa o al luogo dove dorme il bambino, ecc. Cfr. Prof. IOAN POPA, "Chemare sfântă. Mare lucru este a fi mamă creștină, [Una vocazione santa. Grande cosa essere una madre cristiana]", *Unirea* 38 (1943) 2.

⁵⁰ LUCIAN I. POP, "Blăstămul [La maledizione]", in: *Calendarul dela Blaj*, 1942, 60-65.

⁵¹ PETRE AȘTILEAN, "Dragostea și răsplata față de părinți [L'amore e la ricompensa verso i genitori]", in: *Calendarul dela Blaj*, 1942, 82-83; I. L. CARAGIALE, "Noi și părinți noștri [Noi ed i nostri genitori]", *Ibidem*, 58-59.

⁵² La frequentazione della Chiesa era prevista dalla legge scolastica *Legge per le scuole elementari* del 1924, di cui nell'art. 64: " Nelle domeniche e nelle feste i maestri porteranno gli alunni che hanno la stessa confessione con loro in chiesa per partecipare alla Messa e cantare nei cori della parrocchia".

farli fare piccoli servizi di sacrestani (aver cura del turibolo, dei ceri, far suonare le campane). Tra le molte indicazioni, ci si trova anche quella di avere tutti i bambini un libretto di preghiere che li aiuti a seguire la Messa, perchè non si annoino ecc.⁵³.

4. I giovani

I capi della chiesa sono sempre stati interessati della educazione dei giovani. Alla fine dell'800 apparve *Epistola circulară a Metropolitului și Episcopiloru Provinciei bisericesci de Alba-Julia și Făgărașu către totu Clerulu și Poporulu credinciosu alu acelei Provincie despre crescerea religios-morală a Tinerimii* [L'epistola circolare del Metropolita e dei Vescovi della Provincia ecclesiastica di Alba-Julia e Făgăraș verso il Clero ed il Popolo dei fedeli di questa Provincia sulla educazione religioso-morale della Gioventù], Blașiu, 1 Martie 1892⁵⁴. Fu tradotta *Enciclica Sf. Părinte al Romei Papa Pius al XI-lea «Divini illius Magistri». Despre Educația creștină a tinerimii*. 31 Decembrie 1929 [Enciclica del S. Padre di Roma Papa Pio XI «Divini illius Magistri». Sulla Educazione cristiana dei giovani. 31 Dicembre 1929]⁵⁵, dovendosi tenerne conto nella formazione dei giovani.⁵⁶ Durante il pellegrinaggio a Roma del 1933, il Santo Padre, nell'udienza del 3 ottobre, ha parlato davanti ai pellegrini romeni benedicendoli e chiedendo loro di avere cura dei giovani: "I giovani romeni – ha concluso il S. Padre – sono la vostra speranza, rappresentano il futuro della realizzazione dei vostri ideali. Loro, i giovani, sapranno azionare ed edificare l'opera vostra fino ai grandi destini che Dio decise per voi"⁵⁷.

⁵³ N.B., "Purtarea copiilor în biserică [Portare bambini in chiesa]", *Cuvântul Adevărului* 6 (1932) 442; *Ibidem* 11 (1913) 23; NICOLAE BRÎNZEU, *Teologia pastorală: vol. II: Sămănătorul. I. Catehetica*, Lugoj, 1936, 187-189. Riguardante la pastorale dei bambini e dei giovani, NICOLAE BRÎNZEU, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj, 1930, 276-291; 417; 603-607; 622-623.

⁵⁴ Pubblicata in *Unirea* 12 (1892), 92-93. Recensita in *Ibidem*, 89.

⁵⁵ L'educazione dei giovani. L'Enciclica del S. Padre di Roma Papa Pio XI «Divini illius Magistri». 31 Dicembre 1929, trad. di A.L.Tăutu, Blaj, Tip. del Seminario Teologico Gr.-Catt., 44 p.

⁵⁶ IOAN VESA, "Directive papale cu privire la educația tineretului [Direttive papali riguardanti l'educazione dei giovani]", *Cultura Creștină* 10-12 (1941) 673-676; "Bibliografie", *Cuvântul Adevărului* 5 (1930) 492.

⁵⁷ Cronica, "Pelerinajul la Roma", *Cuvântul Adevărului* 11-12 (1933) 502.

Furono scritti diversi libri destinati ai giovani di cui ricordiamo Ioan Georgescu, *Cartea tinerilor [Il libro dei giovani]*, Tip. Grafika, Oradea, 1942, 56 p.; sotto forma di un dialogo affascinante, l'autore insegna un giovane come dovrebbe scegliere la sua strada nella vita per diventare un uomo tra gli uomini e come fare per sposarsi, cercando prima di tutto la salute, l'ingegno, l'onestà e la fede nella sua sposa, e non la ricchezza. Se invece non vuole sposarsi, gli mostra come può farsi frate o suora.

I libri erano scritti sia per ragazzi che per le ragazze. Perciò mancavano i libri destinati alla educazione delle ragazze adolescenti, considerata una età molto pericolosa. Uno dei pochi libri in questo senso fu scritto dalla signorina professoressa e scrittrice Irina Berinde, *Fecioara înțeleaptă [La vergine saggia]*⁵⁸, in cui vengono trattati, con tatto e intelligenza, i problemi delicati di una allieva. C'è anche un libro di Simion Gocan, *O fată de caracter [Una ragazza di carattere]*, Oradea, 1938, 159 p. [51 considerazioni per le ragazze], ma anche molti articoli⁵⁹.

Apparsero anche dei libri di meditazione per giovani, come per esempio la traduzione dal francese di P. Raoul Plus SJ, *Înfruntă viața [Fronteggiare la vita]*⁶⁰. Queste meditazioni furono pubblicate in più edizioni in Francia. P. Raul Plus SJ le pubblicò in due serie. La prima serie, contenendo 57 meditazioni, fu tradotta in romeno da P. Ioan Vultur e pubblicata nel 1933. Questa prima edizione, rivista, fu ristampata insieme con la seconda serie, avendo 59 meditazioni, in una edizione di Tit Liviu Chinezu, il padre spirituale di Astru. Fu pubblicato anche un altro libro di Raul Plus S.J. *Credința mea de creștin [La mia fede cristiana]*⁶¹. Un'altra traduzione destinata alla formazione dei giovani è Giuseppe Frassinetti, *Tinere, adu-ți aminte!*

⁵⁸ Tip. Asociației pentru cultura poporului român din Maramureș, Sighet, 1937, 86 p., recensita *Cuvântul Adevărului* 3 (1937) 125.

⁵⁹ IOAN GEORGESCU, "De vorbă cu fetițele [Parlando con le ragazzine]", in: *Anuarul Școalei civile de fete Beiuș pe anul școlar 1913-14* [L'annuario dell Scuola civile di ragazze di Beiuș per l'anno scolastico 1913-14].

⁶⁰ (I seria), Ed. Reuniunilor Mariane, Tip. Seminarului Teologic gr.-cat., Blaj, 1933, 88 p., Biblioteca «Tinerimea Nouă» N° 1; Idem, *Înfruntă viața* (I e II seria), edizione di Tit Liviu Chinezu, Tip. Seminarului Teologic gr.-cat., Blaj, 1945, 280 p., Biblioteca «A.S.T.R.U.» N° 2.

⁶¹ [l'originale: *Ma Grandeur de Chrétien. Méditations Jocistes*, 4^{me} série, Les Editions Jocistes, No. 23], trad. di Ion C. Gotea, *Prefață* di Gh. Ghinea, il presidente della Associazione dei Professori secondari, sezione Deva, Ed. Gazeta Hunedoarei, Deva, 1941, 30 p.

[*Giovane, ricordati!*]⁶² in cui vengono trattati temi come: la lettura, le amicizie, la castità, le feste ed i sacramenti, la preghiera, la Madonna, la paura e l'amore di Dio; intorno a questi temi vengono dati 101 principi di orientamento per una solida formazione dei giovani. F. X. Wetzel, *Calea spre fericire. Pentru tinerime* [*La via verso la felicità. Per i giovani*]⁶³.

In quel tempo il vescovo Ioan Suciu di Blaj era soprannominato "Il vescovo dei giovani": scriveva e faceva omelie per loro, era il loro professore e spirituale⁶⁴, fece stampare per loro le riviste «Marianistul» [Il marianista], e poi «Tinerimea Nouă» [La nuova gioventù], ecc. Cercò sempre di attirare i giovani verso e sulle vette della vita cristiana, ponendo come fondamento e come vetta il Signore Dio. Per loro stampò ad Oradea *Almanahul Tineretului Român* [*L'almanacco della Gioventù Romena*], negli anni 1942-1947; tutti presentati in una forma eccezionale: gli articoli sono accompagnati da illustrazioni artistiche, il contenuto molto ricco e diverso, essendo un speciale nutrimento spirituale per i giovani. Questi almanacchi rappresentavano la corrente di rinascita spirituale dei giovani. Al giovane veniva messo davanti il suo destino di essere divinizzato in Cristo. Dalla prima pagina fino all'ultima palpitava la suprema chiamata di Dio per la vera vita. Sempre per i giovani, il vescovo fece stampare libri in cui venivano descritti modelli da seguire, come *Pier Giorgio Frassati*, *Cuceritorul de culmi* [*Il conquistatore di vette*]⁶⁵; *Anna de Guigné*⁶⁶; per incoraggiare i giovani a diventare santi, *Eroism* [*Eroismo*]⁶⁷; *Tinerete* [*Giovinezza, Di seguito a «Eroism»*]⁶⁸; *Prima Întâlnire. Îndrumări și meditații pentru pregătirea copiilor la Prima Sfântă Cuminecare* [*Il primo Incontro. Consigli e meditazioni per la*

⁶² trad. di Septimiu Todoran, ed. II, Tip. Seminarului, Blaj, 1943, 40 p.

⁶³ trad. di P.A.N., in *Unirea* 11 (1914) e ss.

⁶⁴ ANTON RUS, *Episcopul Ioan Suciu, dascăl și duhovnic* [*Il vescovo Ioan Suciu, professore e spirituale*], *Cultura Creștină* 3-4 (2003) 32-40.

⁶⁵ Lavorazione dopo Cojazzi, I ed., Blaj, 1936, 164 p., Biblioteca «Tinerimea Nouă», Seria «Eroii vieții creștine» n° 3; II ed., Oradea, Ed. Sf. Nichita, 1943, 109 p.; III ed., Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2002.

⁶⁶ (trad. sotto la redazione), Ed. Sf. Nichita, Oradea, 1943, 156 p.

⁶⁷ Tip. Grafica, Oradea, 1942, 64 p., ed. II-a Iași, 1943; ed. III-a Tip. Gloria, Cluj-Napoca, 1992; Ed. Reîntregirea, Arhiepiscopia Ortodoxă Română, Alba Iulia, 2002; ed. III-a [ed. IV-a], ed. P. Silviu Hodiș, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005, 112 p., collezione Communio N° 30.

⁶⁸ Ed. Sf. Nichita, Tip. Grafica, Oradea, 1944, 113 p., ed. II-a, edizione a cura di Ion Moldovan e Alexandru Petărlecean, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2004, 146 p.

prepararazione alla Prima Comunione]⁶⁹; *Viața lui Isus [La vità di Gesù]*⁷⁰; oppure libri di preghiera: *Veniți la Mine! Carte de rugăciuni [Venite a Me! Libro di preghiere]*⁷¹. Furono scritti libri di preghiere anche per i giovani.

Dumitru Neda è un altro autore che scrisse sui modelli di santi da seguire: i libri *Sfântul în redingotă. Ven Contardo Ferrini*⁷²; *Comoara comorilor. Viața Mariei Marta Chambon*⁷³; *Înger în trup. Momente din viața Sfântei Otilia [Un angelo con corpo, Momenti dalla vita della S. Otilia]*⁷⁴; Franz Hattler-Toth S.I., *Floricele din Raiu [Fiori dal Paradiso]*, esempi di santi giovani, trad. di Augustin Răchită [Dumitru Neda]⁷⁵, ed alcuni articoli⁷⁶.

Tra gli altri autori di libri per i giovani possiamo ricordare Victor Bojor il quale ha pubblicato: *Învățătură pentru tinerii feciori, I. Lupta împotriva diavolului; II. Împotriva lumii; III. Împotriva trupului. Cinstirea părinților. Aducerea aminte de moarte. Numărul păcatelor [Insegnamenti per i giovani. I. La lotta contro il diavolo; II. Contro il mondo; III. Contro il corpo. Onorare i genitori. Il ricordare della morte. Il numero dei peccati]*⁷⁷; *Învățăături creștinești pentru fetele fecioare, I. Curățenia virtute înaltă; II. Vrăjmașii curățeniei; III. Mijloacele de luptă împotriva vrăjmașilor acestora [Insegnamenti cristiani per le ragazze vergini. I. La verginità, una virtù insigne; II. I nemici della castità; III. I mezzi per lottare*

⁶⁹ Tip. Grafika, Oradea, 1942, 100 p.; edizione II-a, riveduta, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2005, 112 p.

⁷⁰ (con immagini colorate) per bambini, a cura di Ioan Suciu, Tip. Grafika, Oradea, 1942-43, 32 p.; ed. II-a (con illustrazioni di Maria Cenci Soffiantini), riveduta, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2005, 32 p.

⁷¹ Tip. Grafika, Oradea, 1944, 192 p.; ed. II-a, Ed. C.I.N. Adoremus, București, 2003, 202 p.; ed. II-a [III-a], col titolo: *Lăsați copiii să vină la Mine. Carte de rugăciuni [Lasciate i bambini affinché vengano a Me. Libro di preghiere]*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2006, 191 p.

⁷² Biblioteca «Tinerimea Nouă» di Blaj, Seria B. N° 2, «Eroii vieții creștine» [Gli eroi della vita cristiana], Tip. Seminarului Teologic gr.-cat., Blaj, 1935, 144 p.

⁷³ Tip. Seminarului Teologic gr.-cat., Blaj, 1934, 16 p.

⁷⁴ Blaj, Tip. del Seminario, 1941, 32 p.

⁷⁵ Blaj, Tip. Seminarului Teologic gr.-cat., 1912, 65 p., collezione «Biblioteca din Blaj» n° 4; *Ibidem*, trad. di Marin Barbu-Bănățeanu [Dumitru Neda], ed. II-a, Blaj, Tip. Seminarului Teologic, 1936, 130 p., Biblioteca «Tinerimea Nouă» Seria B N° 4, «Eroii vieții creștine».

⁷⁶ «Mai încap laolaltă: credința și știința [Vanno ancora insieme: la fede e la scienza. Fer. C. Ferrini]», *Cultura Creștină* 1-3 (1926) 24-42; 4-6, 106-112; 7-9, 209-216; 11, 378-384; Ioan Coltor, «Contardo Ferrini (1859-1902)», *Cultura Creștină* 11 (1914) 342-343.

⁷⁷ Gherla, 1927, pp. 36, collezione «Biblioteca din Gherla (Cluj-Gherla)» Seria II. Per il popolo: N° 4.

contro questi nemici]⁷⁸. Poi Eugen Popa, *Tineretul și Căsătoria* [La gioventù ed il Matrimonio]⁷⁹; ma anche Nicolae Pura il quale scrisse: *Educația curăției* [Educare alla castità]⁸⁰; *Spre Lumină* [Verso la luce]⁸¹; *Chemarea culmilor* [La chiamata verso le vette]⁸²; *Viața'n iubire* [La vita nell'amore]⁸³; *Muguri care plesnesc* [I bocci che sbocciano], Cluj, 15 p. ecc.; tutti questi scritti vogliono aiutare i giovani a seguire Gesù⁸⁴.

I giovani di quel tempo si organizzarono in diverse associazioni per coltivare meglio la vita religiosa. Per esempio, sotto la guida di Don Inocențiu Borza, parroco in Valhid, fu costituita una riunione dei giovani greco-cattolici di ambedue sessi nell'anno 1918 con lo scopo di coltivare le virtù religioso-morali. Gli statuti della riunione furono approvati dal Concistorio di Blaj, con la risposta n. 3488/1918 data dall'Arciprete George Simu⁸⁵. I giovani studenti universitari si organizzarono nell'«Asociația Tineretului Universitar Român Unit» [Associazione della Gioventù Universitaria Romena Unita] (A.S.T.R.U.). Veniva proposta la costruzione di un collegio universitario della Chiesa presso l'Università di Cluj⁸⁶, in cui avere cura anche della vita spirituale degli studenti, ma anche dei collegi presso le scuole⁸⁷ cercando di curare la vita spirituale degli allievi anche durante le vacanze⁸⁸.

⁷⁸ Gherla, 1927, pp. 38; collezione «Biblioteca din Gherla (Cluj-Gherla)» Seria II. Per il popolo: N° 5.

⁷⁹ Blaj, 1945, 29 p. (Biblioteca ASTRU N° 1)

⁸⁰ Cluj, 1940, 38 p.

⁸¹ Tip. Minerva, Bistrița, 1942, 32 p., Per giovani.

⁸² edizione II-a, Ed. Assoc. «Sfântul Nichita», Cluj, 1944, 63 p., Per giovani

⁸³ Cluj, 1946, 143 p.

⁸⁴ SIMION I. CRIȘANU, «Hristos și tineretul [Cristo e la gioventù]», *Unirea* 34 (1943) 1.

⁸⁵ Ș.R. [ȘTEFAN ROȘIANU], «Reuniunea tinerimii adulte din Valhid [La riunione dei giovani adulti di Valhid]», *Cultura Creștină* 17-20 (1918) 372.

⁸⁶ Senior, «Căminurile studențești [I collegi degli studenti]», *Cultura Creștină* 5-6 (1919) 89-92.

⁸⁷ Idem, «Internate pentru studenții săraci de țărani [Collegi per gli studenti contadini poveri]», *Cultura Creștină* 13-20 (1919) 295.

⁸⁸ ALEXANDRU TODEA, «Preotul și tineretul școlar în timpul vacanțelor [Il prete e la gioventù scolastica durante le vacanze]», *Unirea* 24 (1943) 2-3.

5. La castità. I libri imorali

La maggior parte dei temi che riguardano la formazione dei giovani fanno riferimento alla promozione della virtù della castità. Sulla bellezza di questa virtù si scrisse molto, tra cui ricordiamo A. Lehrmitte S.S., *Curăția biruitoare [La castità vincente]*⁸⁹; Nicolae Pura, *Educația curăției [Educare alla castità]*, Cluj, 1940, 38 p.; ma il più conosciuto libro è di Alexandru Todea, *Cascada Tinereții [La cascata della gioventù]*⁹⁰. Ricordiamo anche il libro di Victor Bojor, *Învățăături creștinești pentru fetele fecioare, I. Curățenia virtute înaltă; II. Vrăjmașii curățeniei; III. Mijloacele de luptă împotriva vrăjmașilor acestora [Insegnamenti cristiani per le ragazze vergini. I. La verginità, una virtù insigne; II. I nemici della castità; III. I mezzi per lottare contro questi nemici]*⁹¹. Nello stesso tempo fu combattuta la teoria, considerata immorale, secondo la quale la castità e l'astinenza farebbero male alla salute, con degli argomenti dei più competenti medici i quali affermavano che la castità, nel senso ascetico della parola, era benefica alla salute e alla felicità individuale⁹². Apparse anche l'idea secondo la quale alla virtù della castità non erano chiamate solo le persone che non si sposavano, ma anche le persone rimaste vedove oppure gli sposati. «La castità è di tre tipi: per le persone vergini, per i vedovi e per gli sposati»⁹³.

Si osservava che non c'erano più quei tempi in cui la società condannava quelli che osavano a trasgredire i comandamenti della morale cristiana, nel posto di una austerità sana essendovi un lassismo che distruggeva la vita spirituale e una indifferenza peccaminosa per tutto quello che prima era stato considerato santo. Alcuni autori cristiani consideravano che la decadenza morale era così grande che c'era l'impressione che nel

⁸⁹ trad. di P. Felician M. Soran, Tip. Grafika, Oradea, 1942, 48 p.

⁹⁰ Tip. Lumina Miron Roșu, Blaj, 1943, 96 p.; ed. II, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1993, 78 p.

⁹¹ Gherla, 1927, pp. 38; coll. «Biblioteca din Gherla (Cluj-Gherla)» Seria II. Per il popolo: N° 5.

⁹² Secondo AL. NICOLESCU, «Părerii medicale despre castitate [Opinioni medici sulla castità]», *Cultura Creștină* 4 (1915) 98-104; IOAN GEORGESCU, *Dovezi nouă pentru adevăruri vechi [Nuove prove su antiche verità]*, Ed. Libreria Diece, Arad, 1916, 119 p., «Biblioteca Semănătorul» N° 17, pp. 39-49 [consigli indirizzati ai suoi allievi delle superiori per una guida nella vita].

⁹³ *La Bunavestire. Despre sfânta curățenie [L'Annunciazione. Sulla santa castità]*, in CA, Bixad, an. V, n° 1, genn.-marzo, 1927, p. 61.

paese non si sapeva niente del VI° comandamento divino. Una delle cause più importanti che ha portato a questa situazione, secondo un autore, era la letteratura pornografica, dandone anche degli esempi di scrittori ed opere (novelle); considerando questa letteratura pornografica un vero pericolo per il popolo ed il paese, sperava che si sarebbero prese delle severe misure contro questi scritti e contro tutti quelli che li scrivevano o li facevano diffondere, per farli così sparire dal mercato⁹⁴. C'era la convinzione che queste letture sensuali toglievano dalle anime la pietà e molte volte anche la fede. La mancanza di religiosità in quel tempo era considerata ad avere un stretto legame con la sfrenatezza che c'era in materia sessuale. Si poteva immunizzare solo attraverso la preghiera e la comunione frequente⁹⁵; veniva raccomandato leggere dei libri benefici come per esempio il romanzo *Legea minții* [*Le legge della mente*] dello scrittore e teologo Ion Agârbiceanu⁹⁶.

Fu pubblicata la lettera pastorale del vescovo Nicolescu al suo clero sui libri immorali⁹⁷, con l'occasione di *Instrucțiunii despre scrierile literare pornografice și mistico-sensuale* [*Istruzioni sugli scritti letterari pornografici e mistico-sensuali*], data dalla Congregazione del S. Ufficio il 3 maggio 1927, e tradotta anche in romeno⁹⁸. Venne ricordato anche il "Congresso internazionale della pubblicità" di Roma, tra 29-31 ottobre 1936, in cui fu discusso anche il rapporto tra la pubblicità e la morale⁹⁹.

C'era la preoccupazione della condanna dei film immorali i quali facevano corrompere i giovani. Nella stampa greco-cattolica romena fu analizzata la prima enciclica sul cinema, «Vigilanti cura»¹⁰⁰, pubblicata nell'«Osservatore Romano» del 3 luglio 1936.

⁹⁴ P. LEON I. MANU, "Literatură pornografică... [Letteratura pornografica...]", *Cuvântul Adevărului* 2 (1940) 49-52.

⁹⁵ Lim, "Defecțiuni... [Difetti...]", *Cuvântul Adevărului* 12 (1939) 515-517.

⁹⁶ In «Sionul Românesc», Lugoj, an. XVI, n° 3-4, 1929, p. 14. 16.

⁹⁷ Vescovo Alexandru, "Despre cărțile imorale [Sui libri immorali]", *Sionul Românesc* 21-22 (1927) 63-64; "Literatura noastră profană [La nostra letteratura profana]", *Sionul Românesc* 1-2 (1927) 1-3.

⁹⁸ *Sionul Românesc* 21-22 (1927) 64-65. Vedi anche Nicolae Brînzeu, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj, 1930, 549-551.

⁹⁹ Cronica, "Morală și reclamele [La morale e la pubblicità]", *Cultura Creștină* 11-12 (1936) 766-767.

¹⁰⁰ A. P., "Prima enciclică despre cinematograf [La prima enciclica sul cinema]", *Cultura Creștină* 7-8 (1936) 468-471; "Misiunea filmului... [La missione del film...]", *Unirea* 28 (1936) 1-2.

6. La morale della famiglia

L'analisi della morale della famiglia nel periodo interbellico ci mostra il desiderio di vivere una vita migliore spirituale. Nonostante i fedeli conoscessero l'insegnamento della Chiesa sul matrimonio, i cattivi esempi e gli interessi materiali, a cui si aggiungeva l'esempio dei fedeli ortodossi che affermavano che l'insegnamento della Chiesa Cattolica sulla morale della famiglia era troppo severo, nella vita spirituale familiare di una parrocchia si trovavano tutti i peccati riguaranti la concezione, cominciando dall'impedimento della concezione usando dei pannicelli caldi o medicine fino agli aborti fatti dalle vecchie o da assistenti di studio medico. Come rimedi contro l'aborto, il divorzio e il concubinato la Chiesa presentava la fede in Dio e la pietà, con l'ascolto della parola di Dio e delle omelie¹⁰¹. Siccome si osservava l'allontanamento della famiglia dai principi e valori morali e dagli insegnamenti cristiani, a causa dell'aumento dei divorzi, dell'uso degli anticoncezionali ecc., si sentiva il bisogno di una testimonianza dell'identità cristiana nel rapporto familiare¹⁰².

In quanto riguarda la fertilità o la natalità nella famiglia, si osservava che era una delle caratteristiche negative nel periodo 1918-1948, in relazione diretta con la diminuzione del sentimento religioso, essendo un calo delle nascite di bambini nelle famiglie, secondo le statistiche ufficiali¹⁰³. C'era un stretto legame tra la vita spirituale ed il numero dei bambini¹⁰⁴. Questa situazione veniva combattuta, soprattutto nella regione di Banat, con dei materiali scritti come per esempio quello di P. Nicolae Brînzeu, *Ne piere neamul... [L'estinzione del nostro popolo...]*¹⁰⁵.

¹⁰¹ Don IOAN MUNTEAN, "Căsătoria creștinească la poporul nostru [Il matrimonio cristiano nel nostro popolo]", *Sionul Românesc* 13-14 (1933) 51.

¹⁰² AUGUSTIN POPA, "Pentru o politică a familiei [Per una politica in famiglia]", *Cultura Creștină* 3 (1936) 129-133.

¹⁰³ A.P., "Ne piere neamul [La morte del nostro popolo]", *Cultura Creștină* 4 (1936) 232-234.

¹⁰⁴ Cronica, "Credincioșii au copii mulți [I fedeli hanno più bambini]", *Cultura Creștină* 9 (1936) 570.

¹⁰⁵ *Triste povești din Petrești [Tristi racconti da Petresti]*, Cluj, 1936, 69 p., Biblioteca A.G.R.U. nr. 11; ed. II-a, Timișoara, 1945.

Un altro aspetto che diceva molto della vita spirituale dei fedeli era la pratica del concubinato; visto che i concubini non potevano ricevere i sacramenti, si insisteva molto nelle missioni in parrocchia sulla regolarizzazione di queste situazioni¹⁰⁶. Ci si trovavano, anche se raramente, dei matrimoni di prova, un fenomeno riscontrato soprattutto nella regione di Banat e di Ardeal¹⁰⁷. Ma il fenomeno più diffuso era quello dei divorzi, contro cui si combatteva fortemente¹⁰⁸. A causa delle opinioni diverse, i matrimoni misti non erano incoraggiati dal clero¹⁰⁹.

I capi della Chiesa Greco-Cattolica Romena insieme con diverse associazioni pie laiche presero una posizione ferma contro le leggi dell'aborto¹¹⁰; il moralista P. Eugen Popa¹¹¹ di Blaj ed il teologo P. Nicolae Brînzeu¹¹² di Lugoj, insieme con l'intera stampa cattolica, hanno combattuto la pratica dell'aborto. I fedeli erano avvisati sulla posizione della Chiesa Cattolica¹¹³.

¹⁰⁶ "Vițiul concubinatlui la poporul nostru [Il vizio del concubinato nel nostro popolo]", *Foaia Bisericească*, 1883; "O însemnată problemă pastorală", *Cultura Creștină* (1915) 53-57; NICOLAE BRÎNZEU, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj, 1930, 452-455.

¹⁰⁷ Sua Ecc. ALEXANDRU NICOLESCU, "Căsătoriile de probă [I matrimoni di prova]", *Sionul Românesc* 3-4 (1934) 17-18.

¹⁰⁸ IOAN GEORGESCU, "Contra divorțului [Contro il divorzio]", *Cultura Creștină* 7-8 (1922) 185-187.

¹⁰⁹ N. B., "Căsătoriile mixte [I matrimoni misti]", *Cuvântul Adevărului* 5 (1930) 462-467.

¹¹⁰ Sua Ecc. VASILE SUCIU, *Pastorală de Anul Nou 1935 [Lettera pastorale per l'Anno Nuovo 1935]*, Blaj, in: IOAN MOLDOVAN, *Vlădiciei Blajului. Mitropolitul Dr. Vasile Suciul [I vescovi di Blaj. Il Metropolita Dott. Vasile Suciul]*, Ed. Buna Vestire, Blaj, 2002, 199-203; Sua Ecc. IULIU HOSSU, "Împotriva legiferării avortului [Contro la legge dell'aborto]", *Unirea* 10 (1935) 2; Sua Ecc. ALEXANDRU NICOLESCU, *Chestiunea avortului. Discurs rostit în ședința Senatului dela 7 Februarie 1935 [La questione dell'aborto. Discorso tenuto nella seduta del Senato del 7 febbraio 1935]*, București, 1935, 19 p.; ALEX. NICOLESCU, "Să nu uciți. Împotriva avortului. Cuvântarea rostită în Senat de Păr. episcop [Non uccidere. Contro l'aborto. Discorso tenuto in Senato dal Vescovo]", *Unirea* 8 (1935) 2-3.

¹¹¹ EUGEN POPA, "Avortul terapeutic și Morala [L'aborto terapeutico e la Morale]", *Cultura Creștină* 4-6 (1941) 278-293.

¹¹² N. BRÎNZEU, *Ne piere neamul... [L'estinzione del nostro popolo]*, op. cit., recensito in *Unirea* 12 (1936) 2, sull'aborto e sulla diminuzione delle nascite; e in *Ibidem*, 16, 2-3 sul concubinato, situazione in cui un bambino non è benvenuto.

¹¹³ "Concepția creștină și avortul în noul cod penal. O punere la punct necesară [La concezione cristiana e l'aborto nel nuovo codice penale. Una necessaria presa di posizione]", *Cultura Creștină* 4 (1936) 231-232.

Chiudiamo questo studio con un testo illustrativo se non troppo positivo sulla situazione familiare nei nostri paesi durante il periodo studiato da noi:

“Le ragazze si sposano molto presto. Ai 15-16 anni sono già sposate e quando hanno 20 anni sono considerate vecchie. I matrimoni vengono contratti prima dell’Avvento o di Natale. Non è conosciuto il sentimentalismo feroce e pubblico. La ragazza non si lascia baciare prima del matrimonio, e dei figli bastardi non ho trovato in 40 anni che 2 casi. Il giovane si sposa senza aver conosciuto la ragazza, pur esistendo la libertà d’incontrarsi ed innumerevoli occasioni di conoscersi. S’incontrano sulla strada, alla sera davanti alla porta, sui campi, alla raccolta del fieno e del grano, nelle foreste o nei pascoli del bestiame. Il giovane non si lascia sfuggire l’occasione di abbracciare la sua ragazza e di accarezzarla in tutti i modi. Però una situazione di peccato non sarebbe accettata nè dal ragazzo nè dalla ragazza, per rispetto verso i loro genitori e perchè si vergognano davanti al paese [...]. Le famiglie si fermano ad avere due bambini, per quanto possibile un maschio e una femmina. Questo è l’ideale. Le eccezioni porterebbero a delle complicazioni di patrimonio, essendo la preoccupazione principale di ogni famiglia. Le famiglie senza bambini sono poche. Dei concubinati si trovano solo tra gli zingari o tra i fannulloni, i quali hanno viaggiato di più e hanno portato questo costume dalle altre parti. Gli uomini sono religiosi con la paura di Dio e le donne sono bigotte. Non si mettono mai a mangiare fino a che il capo della famiglia non dica il Padre Nostro. Il marito e la moglie, dal momento del loro matrimonio, formano una sola famiglia di cui onore ognuno sta vegliando con santità. Ma ciò che fa vegliare di più è la potenza della tradizione, della dignità, della paura di Dio e la vergogna verso gli altri uomini”¹¹⁴.

7. Considerazioni conclusive

L’analisi della spiritualità della famiglia greco-cattolica romena nel periodo interbellico – ed è proprio questo l’elemento di originalità del nostro studio, dato che è un tema non investigato¹¹⁵ – ci spinge ad individuare

¹¹⁴ OCT. PRIE, *Un sat românesc din Ardeal în străvechile sale întocmire și obiceiuri, satul Săcădate, jud. Sibiu* [Un paese romeno di Ardeal con le sue antiche tradizioni ed antichi costumi, il paese Săcădate, prov. di Sibiu], Cluj, Tip. Ardealul, 1933 [1934], 117-122.

¹¹⁵ Ci sono delle ricerche sulla famiglia romena nel periodo interbellico in senso generale. Per esempio: Academia Română, *Istoria românilor*, vol. VIII, Ed. Enciclopedică, București, 2003, pp. 155-158, ma non sulla famiglia come ambiente cristiano greco-cattolico, cioè cattolico di rito bizantino.

delle conclusioni finali che sintetizzano la realtà studiata. C'è sempre presente nella mentalità comune la sacralità del matrimonio e della famiglia, la visione cristiana sull'indissolubilità del matrimonio e la brutalità di ogni peccato contro la purezza della virtù della castità. Tanto per gli uomini, i mariti e i padri, quanto per le donne, le spose e le madri si trovano nella letteratura pia suggerimenti per una vita autentica cristiana, prova che la Chiesa è molto preoccupata a dare nutrimento spirituale alla famiglia. Diversi sacerdoti, religiosi, vescovi pubblicano libretti e articoli, più scritti originali che traduzioni, in cui insistono sulla concezione cristiana e cattolica della morale familiare. In quanto riguardano alcuni spunti di riflessione in collegamento con delle analogie con il nostro tempo, in modo che le nostre riflessioni acquistino un sapore di attualità e di visione futura, vogliamo affermare che sempre c'è la tensione tra il bene e il male, tra Dio e il diavolo, tra la Chiesa e le strutture del male. Senza pretendere di essere esaustivo, lo studio propone questioni per ulteriori approfondimenti come l'immagine della famiglia nell'immaginario collettivo romeno o delle diverse confessioni, le leggi dello stato in favore della famiglia, la famiglia cristiana romena al interno del contesto europeo sociale e religioso ecc. Nonostante l'ambiente fosse più semplice e rurale in quel periodo, le aspirazioni umane e spirituali e i valori umani e religiosi sono uguali a quelli che condividiamo ancora oggi.

Martiriul Episcopului Valeriu Traian Frențiu (1948-1953)

Silviu-Iulian Sana¹

Abstract. *The martyrdom of Bishop Valeriu Traian Frențiu (1948-1952).* The present study explains the final years of Oradea's Greek-Catholic Bishop, Valeriu Traian Frențiu, in a time when the Greek-Catholic Church from Romania was suppressed by the Communist regime. Based on the information from the Secret Police files and the memories of the survivors, the paper presents the extraordinary faith moments of the Bishop who decided to keep the Catholic faith, chosen the persecution's way, finalized in July 11, 1953 with his martyrdom in the prison of Sighet.

Key-words: *Greek-Catholic Church, Oradea, Valeriu Traian Frențiu, martyrdom, Communist regime, persecution.*

Măsurile polițienești ale statului comunist, îndreptate în mod cu totul special împotriva ierarhiei bisericești greco-catolice, s-au intensificat în a doua parte a lunii octombrie 1948. Iată cum apare descrisă în notele informative ale Securității una din ultimele întâlniri ale Episcopului Frențiu cu credincioșii din catedrala Sf. Nicolae din Oradea:

“La slujba din 10 oct. 1948, după ce can. Tămăian a retractat, Valeriu Traian Frențiu a vorbit despre rolul pe care-l are Papa în conducerea Bisericii lui Hristos, recitând cele 8 fericiri. Din cele spuse de episcop reiese că își ia rămas bun de la credincioși, cei de față fiind foarte emoționați. După slujbă, episcopul a fost condus la palatul episcopal de către un teolog”².

¹ Biblioteca Județeană Gheorghe Șincai Bihor.

² Sergiu Soica, *Eparhia Greco-Catolică de Oradea și Securitate în anul 1948*, Cluj-Napoca, Editura Mega, 2014, p. 251.

Din 10 octombrie 1948, agenții Securității s-au postat la poarta palatului episcopal din Oradea și nu au permis să intre sau să plece cineva din reședință, Episcopul Frențiu fiind în acest fel sechestrat. Cei care voiau să intre erau percheziționați³.

În noaptea de 28/29 octombrie 1948, în jurul orei 01.00, Episcopul Frențiu a fost trezit din somn de către șefii Securității din Oradea. I s-a cerut să plece la București, securiștii accentuând că nu este arestat ci „pofțit” la Ministrul Stanciu Stoian⁴. Ierarhul le-a răspuns că va pleca numai după ce va săvârși Sf. Liturghie. Aceștia au așteptat până când ierarhul s-a pregătit și a oficiat Sf. Liturghie⁵. O telegramă adresată Securității din București în data de 29 octombrie, de către Securitatea din Oradea, specifica modul în care s-a procedat la reținerea episcopului Frențiu:

„Telegramă/ Dir. Gla a Sec. Poporului/Dlui subinspector general
Nicolșchy București/DRSP Oradea nr. 2271 stat 230 Cuv 29/10/1948
orele 12/40

La ordinul dvs. telegrafic nr. 5/56128 din 28 oct a.c. raportăm că operațiunea ordonată a fost executată în perfectă ordine și cu cea mai mare discrețiune. Episcopul Frențiu din Oradea împreună cu preotul Chiș Alexandru din Cordău azi dimineata la orele trei au fost trimiși [la] dvs. sub pază sigură. Retzinerea episcopului a fost efectuată cu tact și discreție, până în prezent nimeni în afara personalului episcopiei care nu a luat contact cu restul orașului nimeni nu știe că a fost ridicat [...]”⁶.

A fost dus la București cu un jeep mic, având o călătorie grea și fără întreruperi, ajungând la destinație în seara zilei de 30 octombrie⁷. După ce a fost ținut în beciurile Ministerului de Interne împreună cu ceilalți patru episcopi greco-catolici, a fost dus la Ministrul Stoian, care le-a comunicat că au fost ridicați pentru „a nu polariza în jurul lor pe antidemocrați”⁸. Însă,

³ AVA, Ach. Nunz. Romania, busta 1-Nunzio O’Hara. (prescurtat ANUR).

⁴ Ibidem.

⁵ Cardinal Iuliu Hossu, *Credința noastră este viața noastră. Memoriile Cardinalului Iuliu Hossu*, Cluj-Napoca, Viața Creștină, 2003, p. 130.

⁶ ACNSAS, DGP-122, f. 130.

⁷ Cardinalul Iuliu Hossu, *op.cit.*, p. 130.

⁸ AVA, ANUR, busta 1. Este vorba de o minciună pe care comuniștii au scornit-o pentru a-i implica pe episcopi în disputa politică dintre comuniști și partidele istorice, numindu-i pe aceștia din urmă „antidemocrați”.

scopul adevărat al reținerii și apoi al detenției lor era înfrângerea lor morală și trecerea la ortodoxism⁹.

Într-un alt raport informativ din 5 noiembrie 1948, Securitatea din Oradea comunica faptul că preoții și credincioșii aflaseră despre reținerea Episcopului:

„Greco-catolicii au fost foarte surprinși văzând că nici rangul, nici vârsta lui Frențiu nu l-au ferit de reținere, reținerea susnumiților intimând pe greco-catolic[i:] aceștia cred că măsura se explică din participarea la o conferință a episcopilor greco-catolici din București, nota Nunțiatunii și răspunsul Guvernului Român. Se mai spune deasemeni [sic!] că reținerea a fost necesară pentru a se putea proceda în liniște la naționalizarea averilor episcopale”¹⁰.

Duminica, 31 octombrie 1948, toți episcopii sunt băgați într-o mașină mare și duși sub pază militarizată la Dragoslavele, fosta vilă patriarhală a lui Miron Cristea. Datorită faptului că era suferind, Episcopul Frențiu primește o cameră micuță la etaj¹¹. În ciuda faptului că era reținut, a celebrat Sf. Liturghie zilnic alături de ceilalți episcopi într-o cameră. Aici starea lui de sănătate s-a înrăutățit și în seara zilei de 15 noiembrie a fost dus la spitalul din Rucăr-Bran, fiind tot timpul sub pază militarizată¹². Se reîntoarce la Dragoslavele cu starea sănătății îmbunătățită în data de 5 ianuarie 1949¹³. În nota informativă dată la 25 ianuarie 1949 de către informatorul „Vespasian” se menționa faptul că Episcopul Frențiu¹⁴ este reținut alături de ceilalți episcopi, la mănăstirea Dragoslavele:

„Notă informativă din 25 ianuarie 1949,

În drumul făcut la București, am putut afla următoarele: Foștii [sic!] episcopi gr.cat. se află internați în localitatea Dragoslave[le], județul Muscel, în reședința de vară a fostului patriarh Dr. Miron Cristea. Toți o duc bine

⁹ Alexandru Rațiu, *Persecuția Bisericii Române Unite*, Oradea, Editura Imprimeriei de Vest, 1994, p. 86.

¹⁰ ACNSAS, D 12245, vol. 1, f. 26.

¹¹ Cardinalul Iuliu Hossu, *op.cit.*, p. 127, 129.

¹² Cardinalul Iuliu Hossu, *op.cit.*, p. 135-136, 140.

¹³ *Ibidem*, p. 150.

¹⁴ Declarația dată la Securitate de către preotul Eugen Foișor în data de 31 octombrie 1949 menționa cu întârziere detaliile unde se afla Episcopul Frențiu. Astfel, într-o discuție privată avută de vicarul Maghiar, secretarul Eugen Foișor l-a întrebat ce știe despre ierarh, vicarul spunându-i că „s-a scornit că a murit. Acum se știe că trăiește undeva într-o mănăstire [...] Dragoslave” (ACNSAS, I 263377, vol. 1, f. 302).

[sic!], afară de episcopul Orăzii Frențiu, care a fost bolnav, și a fost internat în Spitalul din Rucăr. Refăcându-se în ziua de 5 ianuarie 1858 [sic!], a fost dus și el la ceilalți episcopi. Episcopii sunt singuri și sunt îndeaproape supravegheați de organele de siguranță, având și pază militarizată.”¹⁵

În 26 februarie 1949, după 4 luni de reținere și pentru că oficialii Patriarhiei nu obținuseră trecerea lor la ortodoxism, episcopii au fost transferați la mănăstirea ortodoxă Căldărușani. Aici Episcopul Frențiu s-a întâlnit cu alți preoți reținuți din eparhia de Oradea (Coriolan Tămăian și Alexandru Rațiu)¹⁶. Condițiile de trai s-au înrăutățit¹⁷ și în ciuda acestui fapt, ierarul orădean și-a încurajat confrății și preoții spunându-le: „Pentru aceea suntem aici ca să suferim!”¹⁸. În speranța că va fi eliberat, obișnuia să spună va celebra liturghia arhierască la Pașterele anului 1949-1950 în Catedrala din Oradea¹⁹. I-a încurajat pe preoții căsătoriți care cereau episcopilor să fie lăsați să plece la familiile lor spunându-le să rămână statornici în credință:

„Nu este nevoie să strângem mâna cu diavolul a doua oară. De data aceasta [...] ne va smulge brațul din umăr”²⁰.

Cât timp a fost în lagărul de la Căldărușani, Valeriu Traian Frențiu a fost îngrijit de Pr. Coriolan Tămăian²¹. Sfânta Liturghie a celebrat-o împreună cu ceilalți episcopi într-o capelă micuță, dărpănată²². Aici și-a exercitat și ministerul episcopal, sfințindu-i în cel mai mare secret de episcopi pe preoții Tit Liviu Chinezu și Ioan Chertes²³. Preotul Alexandru Rațiu descria exemplaritatea ierarhului în perioada de detenție:

¹⁵ ACNSAS, D 13531, vol. 1, f. 460.

¹⁶ Cardinalul Iuliu Hossu, op.cit., p. 156-157.

¹⁷ Alexandru Rațiu, *Biserica furată*, Oradea, [1993], p. 162-163.

¹⁸ Cardinalul Iuliu Hossu, op.cit., p. 159.

¹⁹ Alexandru Rațiu, *Biserica ...*, p. 166.

²⁰ Ibidem, p. 26.

²¹ Cardinalul Iuliu Hossu, op.cit., p. 170.

²² Ibidem, p. 175.

²³ Ibidem, p. 272, 278. Alexandru Rațiu menționa hirotonirea episcopală a celor doi ca fiind începutul lunii noiembrie 1949 într-o liturghie specială făcută noaptea, fără știrea preoților care aflau acolo cu episcopii (Alexandru Rațiu, *Biserica ...*, p.28).

„Evlavia lui, reculegerea la Sf. Liturghie și răbdarea au fost edificatoare pentru toți. Nu l-am văzut trist, dezolat sau disperat niciodată. Pe fața lui senină domnea calmul omului de rugăciune, a arhiereului optimist în destinul său și al Bisericii”²⁴.

În ziua de 24 mai 1950 a urmat transferarea episcopilor și preoților spre ultima destinație din periplul prigoanei comuniste: închisoarea de la Sighetul Marmăției. Episcopul Frențiu a făcut parte din primul lot alături de ceilalți episcopi²⁵, iar preoții din eparhia de Oradea (Tămăian și Rațiu) făcând parte din grupul al doilea. Pe drumul dintre Căldărușani și Sighet, Episcopul Frențiu nu a mâncat nimic, așteptând sosirea la destinație pentru a putea oficia Sf. Liturghie și a primi Sf. Împărtășanie. Nu avea de unde să știe că aici avea să facă ultima cuminecare, în dimineața zilei de 26 mai, pentru că nu li s-a mai permis să celebreze Sf. Liturghie²⁶. În dimineața aceleiași zile a predat toate obiectele personale și hainele și a fost îmbrăcat în zeghe. Este repartizat împreună cu confrății episcopi Iuliu Hossu, Ioan Bălan și Alexandru Rusu în celula 48 de la etajul I al închisorii²⁷. Regimul foarte dur al închisorii nu le-a permis să celebreze Sf. Liturghie și nici să citească. Alimentația foarte slabă i-a slăbit pe toții, astfel că Episcopul Frențiu spunea că erau „slabi cum erau caii care se dădeau de hrană peștilor la Stâna de Vale”²⁸. În această „alimentație de înfometare” cum i-a spus odată Episcopul Frențiu șefului închisorii, ierarhul orădean a primit totuși aprobare de a mânca altă ciorbă, decât cea de fasole pe care n-o putea mânca, primind ciorbă în care pluteau legume „numai de mărturie”. Deseori gardienii uitau să-i aducă ciorba bătrânului episcop, acesta rămânând fără mâncare de 18 ori²⁹. În ciuda regimului de înfometare, spiritul de sacrificiu al ierarhului Frențiu a fost prezent, dăruind din porția sa de mâncare și suportând cu demnitate batjocura la care a fost supus de gardieni:

²⁴ Alexandru Rațiu, *Biserica ...*, p. 165.

²⁵ Dintre episcopii titulari lipseau Ioan Suci, care a fost ridicat și dus la Ministerul de Interne în 10 mai 1949 și Vasile Afenie, ridicat la 25 mai 1949 (Cardinalul Iuliu Hossu, op.cit., p. 170).

²⁶ Ibidem, p. 201, 208, 213.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, p. 239-240.

²⁹ Ibidem, p. 246.

„[...] dânsul era suferind; suporta toate neajunsurile, toate greutățile cu eroică răbdare, nicicând nu s-a auzit un cuvânt de tânguire [...]”³⁰.

„Ca cel mai bătrân și Seniorul nostru, locotenent de Mitropolit, firește el mergea întâi cu gamela la ciubăr; de atâtea ori a fost bruscăt și acolo de milițian; uitat de sine îi zicea: «La mâncare vii dar la muncă ...» deși tot ce se cerea făcea la vârsta de 78 de ani, pus să plivească iarba în curtea temniții, să măture, deși era suferind; se sforța să facă tot ce putea pentru a scăpa de gura celor fără de omenie; altă dată la primirea mâncării îl întreabă milițianul: «Pentru ce nu-ți tai barba, că te umplu păduchii», batjocură mincinoasă; «Am purtat-o cu cinste 50 de ani și o voi purta înainte tot așa»”³¹.

Tot în spiritul de jertfă se încadra și munca „voluntară” a episcopului, ajutând în echipa de tăiat lemne, deși mâinile îi erau vinete din cauza frigului³². Boala de inimă a început să se manifeste mai intens din anul 1951, deseori noaptea șezând pe marginea patului ore întregi când se simțea rău³³.

În 13 februarie 1952, episcopii au fost mutați în celula 44 unde, ulterior, au fost aduși și episcopii auxiliari Tit Liviu Chinezu, Ioan Chertes și canonicul Tămăian. După un scurt timp a fost adus și episcopul Ioan Suciu, celula 44 devenind simbolic „reședința” întregului episcopat al Bisericii Greco-Catolice³⁴.

În ultimele sale luni din viață, Episcopul Frențiu nu a mai putut coborî singur în curte, fiind ajutat de canonicul Tămăian. Apoi datorită faptului că i se umflau picioarele și mâinile, nu a mai ieșit din celulă, fiind asistat zilnic de canonicul Tămăian, care îl ajuta să se spele și să se îmbrace³⁵. Simțind apropierea sfârșitului, în luna iunie a anului 1952 i-a spus episcopului Iuliu Hossu că dacă nu se eliberează până la sfârșitul lunii „pe mine aici mă veți lăsa”³⁶. La începutul lunii iulie, umflătura s-a ridicat până la brâu. Ultima spovadă a cerut să fie făcută într-o zi de vineri³⁷.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, p. 247.

³² Ibidem, p. 253.

³³ Ibidem, p. 277.

³⁴ Ibidem, p. 285, 287.

³⁵ Ibidem, p. 300.

³⁶ Ibidem, p. 301.

³⁷ Ibidem, p. 303.

Momentul trecerii sale în veșnicie a venit în ziua de 11 iulie 1952, în jurul orei 6.00 seara, în mijlocul confrăților episcopi care se aflau în rugăciune pentru sufletul său³⁸. Canonical Tămăian a anunțat la gardieni decesul, trupul neînsuflețit fiind transportat într-o pătură, de către colegii de celulă, într-o celulă de la parterul închisorii, unde în 12 iulie, noaptea, în jurul orei 11-12 a fost dus și îngropat în afara Sighetului, pe malul Tisei în locul numit „cimitirul rutenilor”, fără niciun semn la mormânt³⁹. Episcopul Iuliu Hossu nota despre decesul Episcopului Frențiu următoarele:

„Te-a iubit Domnul dumnezeiește, scumpul nostru frate Valeriu, când în iubirea Sa nemărginită a hotărât să te cheme la El. [...] Aici în fața noastră sufletească, a venit Domnul tău și al nostru să-ți facă fericitoarea invitație să te ia cu Sine și să te introducă întru bucuria Împărăției sale.”⁴⁰

„[...] trecând la veșnicie încununat de Domnul cu cununa mărturisitorilor neînfricați și neînfrânți ai credinței [...]”⁴¹, „[...] așa cum pildă ne-a dat nouă tuturor scumpul frate Valeriu, cu viața sa, cu moartea sa, cu credința sa până la moarte”⁴².

³⁸ Ibidem, p. 304.

³⁹ Ibidem, p. 310-311, 315.

⁴⁰ Ibidem, p. 305.

⁴¹ Ibidem, p. 311.

⁴² Ibidem, p. 313.

Pour une approche complexe en éthique de la sexualité et de la famille

Călin Săplăcan¹

Résumé. *Pour une approche complexe en éthique de la sexualité et de la famille.* La pensée complexe est devenue un paradigme dans la compréhension de nos sociétés. Cette pensée ouvre le chemin d'une réévaluation en éthique de la sexualité et de la famille, en interrogeant les perspectives éthiques actuelles - qui visent une éthique des limites, une éthique des valeurs, une éthique normative ou une éthique des principes - pour mieux les articuler.

Mots clés: *complexité, paradigme, éthique des limites, éthique des valeurs, éthique normative, éthique des principes.*

1. Paradigme et changement de paradigme éthique en théologie

S'il y a aujourd'hui une spécificité propre aux théologiens dans le champ éthique c'est le paradigme d'après lequel ils abordent les questions éthiques. Le concept de paradigme trouve sa racine dans le grec, mais aussi dans le latin. Παράδειγμα ou *paradigma*, signifie modèle ou exemple. L'emploi de ce concept a pris un nouvel élan avec le livre de Thomas Samuel Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*. Pour cet auteur, « le paradigme est un cadre qui définit les problèmes et les méthodes légitimes, et qui permet ainsi une plus grande efficacité de la recherche : un langage commun favorise la diffusion des travaux et canalise les investigations. »² Utilisé par Kuhn dans un cadre scientifique pour expliquer les changements de paradigme³,

¹ Faculté de Théologie Gréco-Catholique, Université « Babeş-Bolyai », Cluj-Napoca, Roumanie.

² TH-S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris 1983, 141-142.

³ Le paradigme de Ptolémée, de Copernic, de Newton ou d'Einstein. Kuhn utilise ce concept pour rendre compte de l'évolution de la science, surtout au niveau des crises.

ce concept a été employé par d'autres disciplines comme la biologie, la psychologie ou l'histoire⁴.

La théologie l'a fait à son tour, pour rendre compte des nouveaux phénomènes éthiques dont les paradigmes antérieurs ne suffisaient plus à interpréter de manière satisfaisante. Ainsi, les changements de paradigme essaient de surprendre aussi bien l'évolution au niveau des interprétations qu'au niveau méthodologique. En référant au concept de paradigme, Marie-Jo Thiel explicite : il s'agit « *plus profondément, de ce qui organise le savoir, qui détermine son intelligibilité et lui confère sens.* »⁵ A titre d'exemple, sans s'attarder sur ces sujets, nous faisons appel au paradigme (modèle) d'action morale chez Saint Thomas d'Aquin.⁶ et au paradigme (modèle) du comportement sexuel chez Xavier Thévenot.

1.1. Le paradigme de l'action morale chez Thomas d'Aquin

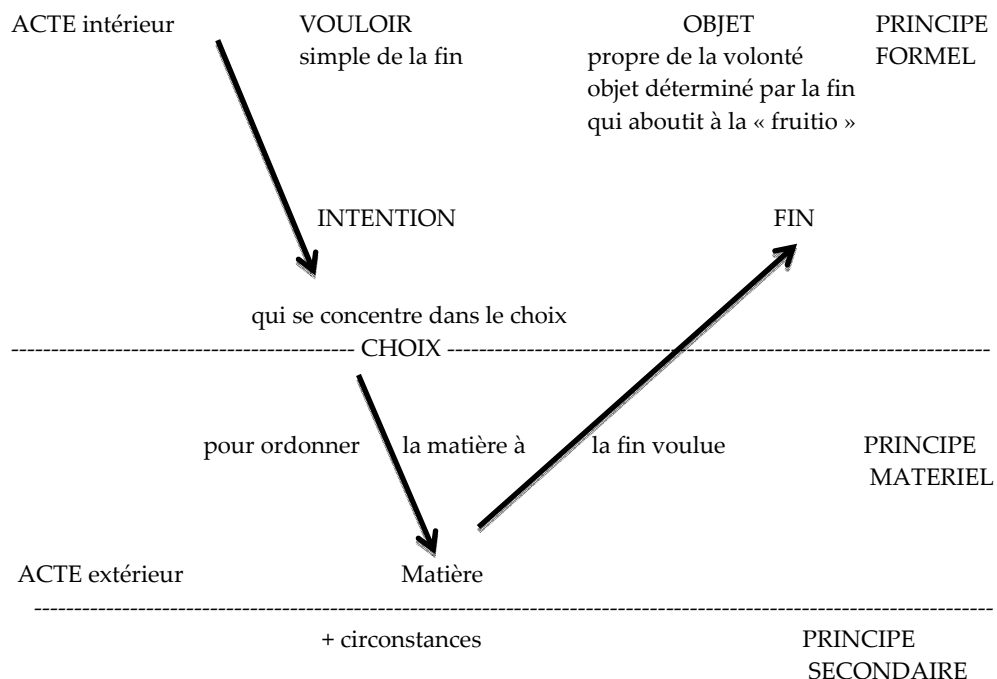
Nous reprenons la description de l'action morale chez Saint Thomas D'Aquin tel qu'il a été décrit par Servais Pinckaers dans son schéma d'ici-bas⁷. Thomas d'Aquin discerne dans le cadre de l'action morale, l'acte intérieur et l'acte extérieur. Si Thomas marque la distinction entre les deux actes, il n'est pas question pour lui de les séparer, mais plutôt de les relier étant donné que les deux dimensions font partie de la même action. L'acte extérieur trouve sa source dans l'acte intérieur. L'acte intérieur trouve sa source dans le vouloir simple ou déterminé de la fin. Par l'intermédiaire de l'intention il se concentre dans le choix pour aboutir à la « *fruitio* ». L'acte extérieur commence avec le choix, la matière et les circonstances. Si l'acte intérieur était ordonné à la vertu et à la Loi nouvelle (les dons de l'Esprit), l'acte extérieur serait ordonné à la loi (notamment au Décalogue).

⁴ Nous n'entrerons pas dans le débat qui a suivi concernant l'utilisation du concept de paradigme tel que Kuhn l'a développé.

⁵ M-J. THIEL, « Le défi d'une éthique systémique pour la théologie », *Revue des sciences religieuses* 1 (2000), 92-113, ici 94.

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, q.11-17 et 18, Aa.6.

⁷ Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion.* Fribourg/Paris, Ed. Universitaires/Cerf 1995², 33-43.



1.2. Le paradigme de la pensée systémique en éthique chez Xavier Thévenot

Au niveau anthropologique, le développement des sciences naturelles et socio-humaines a mis en question le paradigme développé par Thomas d'Aquin notamment à partir de la pluralité des visions concernant l'homme. Cela s'est produit suite aux avancées des recherches biologiques, psychologiques et sociales⁸.

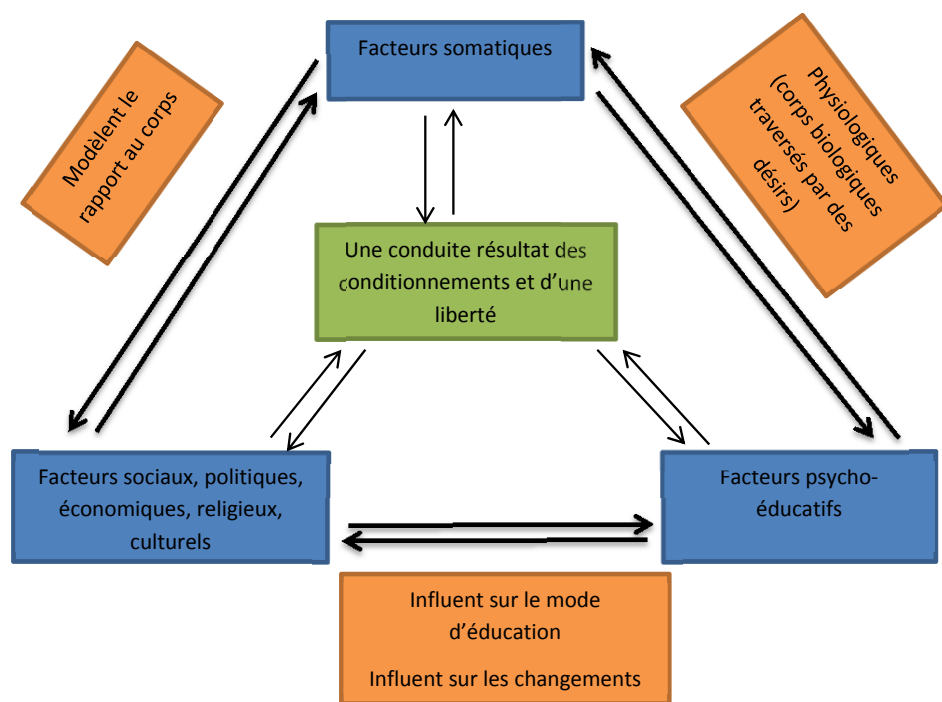
Nous allons présenter un changement de paradigme dans la compréhension de l'agir moral avec la prise en compte de la pensée systémique développée par Edgar Morin⁹. Le théologien moraliste Xavier Thévenot a pris les idées forces d'Edgar Morin, principalement : « la remise en cause de l'unité élémentaire », « la primauté du système sur les éléments », l'introduction de « la complexité et de l'antagonisme », « le désordre est essentiel », « la pensée en boucle », « le tout incertain », « la prise au sérieux des nouveautés que constituent

⁸ M-J, THIEL - X. THEVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique. Etudier un cas. Examiner un texte*, Cerf, Paris 1999, 294-300.

⁹ Notamment E. MORIN, *La méthode*, Seuil, Paris 1977-1991. Il s'agit de ses quatre volumes.

les émergences », « la prise en compte des équilibres des systèmes »¹⁰ pour développer une approche systémique de l'éthique. A partir de cette prise en compte Thévenot peut dire qu'au niveau du comportement sexuel, une conduite est le résultat des conditionnements et d'une liberté. Ces conditionnements sont mis en rapport avec des facteurs somatiques, psycho-éducatifs et sociaux, culturels, politiques, économiques, comme l'indique le schéma d'ici-bas¹¹.

L'idée que tous les éléments constituent un système a été révolutionnaire pour le moraliste et le développement des sciences socio-humaines a joué énormément au niveau du changement de paradigme en éthique. Ce changement de paradigme va marquer la perception des choses, qui passeront d'une vision unifiée de l'homme à une vision qui forme un système (même des systèmes) et qui interroge l'interaction des éléments qui le composent en les mettant en dialogue.



¹⁰ X. THEVENOT, *Morale fondamentale*, Don Bosco Editions/DDB, Paris 2007, 33-35.

¹¹ *Ibid.*, 37. Le schéma de Xavier Thévenot a été repris et explicité par G. MEDEVIELLE, *Documents au cours de théologie morale fondamentale*, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Paris 2003. C'est cette dernière version que nous reproduisons ici.

Le paradigme de la pensée systémique permet non seulement une interprétation herméneutique en boucle, mais aussi la prise de conscience de la complexité humaine et celle des situations.

2. La complexité (des sujets et des situations) comme paradigme

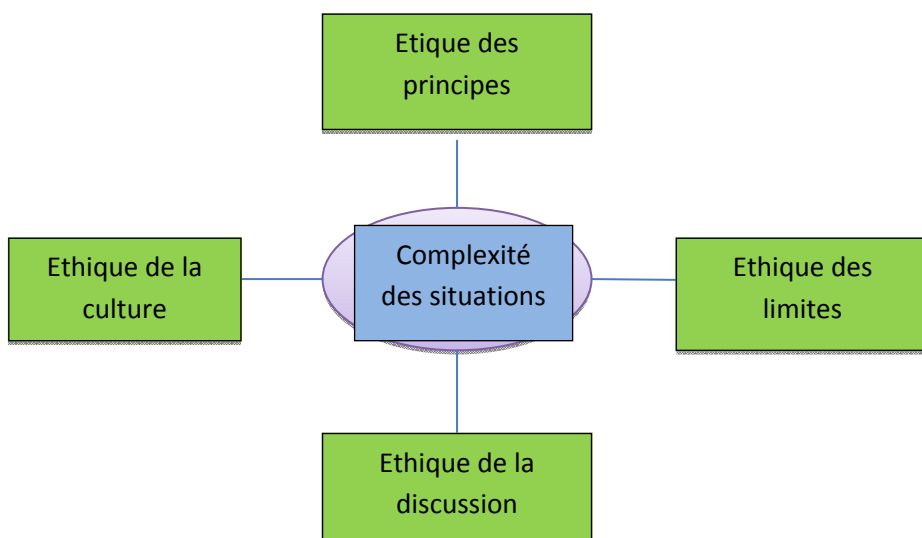
Lorsqu'on parle dans le domaine de l'éthique théologique de la sexualité et de la famille, quelle est la réalité qui est perçue (vue) ? C'est dans la manière de voir que se situent les problèmes, car si ces regards sont bien différents ils ne voient pas la même réalité. Cette perception peut être transcrite en termes de limites, de valeurs socioculturelles, des normes ou encore des principes.

- Au niveau des limites il est possible de déceler : des limites biologiques (anomalies des chromosomes sexuels, par exemple), des limites psychologiques (structuration inconsciente du sujet humain ; des choix inconscients au niveau du lien conjugal) ou encore des limites spirituelles (finitude et fragilité de l'homme, présence du mal et de la violence dans les familles qui brisent aussi bien l'appel à être image de Dieu ou l'appel à l'amour dans le couple).
- Les valeurs socioculturelles interrogent aujourd'hui la conception de l'Eglise catholique sur la sexualité et la famille. Pensons aux réseaux culturels, historiques ou idéologiques concernant l'engagement du corps dans la sexualité. Pensons aux débats qui ont lieu en Europe concernant la légalisation du ainsi-dit « mariage homosexuel », sur les théories du genre. Pensons aussi aux débats actuels du synode de la famille (initié par le pape François) concernant l'accompagnement des personnes mariés/divorcés.
- Les normes/les lois concernant la sexualité et la famille qui permettent un vivre ensemble et ouvrent vers un avenir se voient mis en question aussi bien par les individus que par la société. Pensons au débat concernant les repères dans l'éducation sexuelle proposée par la société laïque et ceux proposés par l'Eglise catholique. Pensons aussi aux différentes approches concernant le droit canonique du mariage des églises chrétiennes, qui ont des perceptions différentes concernant le mariage.

- L'espérance invoque une ouverture vers l'avenir. Le bonheur promis aux hommes dans le Royaume de cieux, ouvre à une espérance malgré les problèmes de tous les jours. Mais ce bonheur, aussi bien dans la structuration sexuelle du sujet que dans le mariage, implique souvent un rapport au temps, à la patience. Or cela contrevient avec le « bonheur » proposé par les idéologies hédonistes, pour lesquelles le corps de l'autre est à portée de main, « ici et maintenant ».

3. Le pluralisme éthique

Ces dernières décennies le paradigme de la complexité se voit doublé d'un pluralisme éthique. En effet, aux nombreuses demandes éthiques concernant la sexualité et la famille, correspondent une multitude des réponses éthiques. Les théologiens moralistes interpellés dans leur foi - en faisant appel à la Tradition, au Magistère et aux Saintes Ecritures, auxquels s'ajoutent les sciences de la nature, les sciences sociales et humaines – ont apporté des réponses à ces problèmes qui se traduisent dans des éthiques différentes selon le regard qu'on porte sur l'homme. Le schéma d'ici-bas présente les réponses éthiques face à la complexité des situations :



Voilà quelques auteurs qui s'inscrivent dans une démarche éthique ou autre :

- *Une éthique des limites* prendra en compte les éléments auxquels se heurtent la volonté et la responsabilité de l'homme. On peut penser aux travaux de Xavier Thévenot : « *Homosexualités masculines et morale chrétienne* », « *Repère éthique pour un monde nouveau* », « *Les péchés. Que peut-on en dire ?* », « *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale* »¹². Cet auteur a marqué le monde catholique de la morale par les questions abordées (homosexualité, sexualité, chasteté, avortement). Et cela par le courage d'affronter ces questions dans un moment où les reproches faites à l'Eglise d'un discours inopérant dans le domaine de la sexualité étaient grandissantes¹³. En dialogue avec la psychanalyse lacanienne l'auteur réinterprète la sexualité humaine à la lumière de la Révélation pour apporter une réponse concrète aux chrétiens qui se confrontent à ces questions. Désormais pour Xavier Thévenot prend distance par rapport à une idéalisation et à une maîtrise de la sexualité, spécifiques à beaucoup d'ecclésiastiques, pour la considérer comme illusoire¹⁴. La sexualité est le lieu de la joie, mais aussi le lieu des souffrances, des frustrations et des échecs.

- *Une éthique des valeurs* prendra attitude ou entrera en dialogue avec les valeurs socioculturelles. C'est le cas de Philippe Bordeyne, dans son livre « *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour* ». Il prend distance par rapport à son maître, Xavier Thévenot, et part d'un constat : « *la conception éthique à laquelle l'Eglise catholique demeure attachée est sans ambigüité : le mariage hétérosexuel, monogame et pour la vie (...) apparaît de plus en plus isolé dans l'espace publique (...)* »¹⁵. Il prend en compte d'autres formes

¹² X. THEVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Cerf, Paris 1988 ; *Repère éthique pour un monde nouveau*, Salvator, Mulhouse 1983 ; *Les péchés. Que peut-on en dire ?*, Salvator, Mulhouse 1983 ; *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Cerf, Paris 1992.

¹³ „Dans la tourmente de la libération sexuelle amorcée dans les années 1950, dont les maîtres à penser s'abreuyaient de critique à la fois freudienne et marxiste, l'ordre moral catholique était accusé de brimer le désir et la jouissance, voire de pactiser avec un capitalisme dévoreur d'aspirations humaines pour les réduire en force de travail. » in PH. BORDEYNE, *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, DDB, Paris 2010, 22.

¹⁴ *Ibid.*, 22-23.

¹⁵ *Ibid.*, 10.

d'engagement (que le mariage chrétien) proposées par la culture et la société actuelle - « le divorce et le remariage, les familles monoparentales et recomposées, l'union libre et la revendication du mariage pour le même sexe »¹⁶ - et entre en débat avec elles. En faisant appel à la triade Ecritures, Tradition et Magistère, en dialogue avec les sciences socio-humaines, il met en valeur « la vocation sociale de l'amour » et la portée universelle du mariage tel que l'Eglise catholique la propose et l'enseigne.

- Une éthique normative essaiera de mettre en valeur des repères à partir de la force de la loi, des normes ou des règles. L'accent est mis sur l'interdit. Il faut comprendre le mot interdit à partir de son étymologie : « inter-dit », c'est-à-dire une parole « dite entre », qui met l'accent sur le dialogue et l'échange. Cette perspective est spécifique au Magistère, mais aussi à certains théologiens moralistes. A travers les exhortations et les encycliques le Magistère trace les repères dans un contexte historique et socioculturel donné. Rappelons uniquement l'encyclique du Pape Paul VI, *Humanae Vitae* sur la contraception ; l'exhortation apostolique du Pape Jean-Paul II, *Familiaris consortio*, concernant l'éducation sexuelle ; ou encore l'encyclique *Evangelium Vitae*, qui affirma avec force le droit à la vie à travers l'interdit de l'avortement ; et plus récemment l'exhortation « *Amoris laetitia* » du Pape François qui insiste sur la dimension dialogale à l'intérieur de l'Eglise selon les particularités de celle-ci.

- Enfin, donnons l'exemple d'une approche éthique des principes ou de l'espérance donnée par la Révélation, spécialement par l'ouverture eschatologique. Je pense à Xavier Lacroix et à son livre « *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour* »¹⁷, notamment à travers les concepts : corps spirituel et corps d'alliance comme orientation vers l'avenir. Là où Philippe Bordeyne parle de « la vocation sociale de l'amour », Xavier Lacroix parle de « la vocation spirituelle de l'amour ». Là où Thévenot parle d'échec, de péché, de transgression et de souffrance, Lacroix parle d'une phénoménologie des gestes amoureux (qui fait abstraction de l'expérience

¹⁶ *Ibid.*, 9.

¹⁷ X. LACROIX, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Cerf, Paris 1992.

vécue et des valeurs socioculturels dont ils sont chargés), parfois difficilement accessible. En dehors de sa thèse, il a abordé des nombreux thèmes en éthique de la sexualité et de la famille, comme : l'homosexualité¹⁸, la paternité¹⁹, la différence sexuelle²⁰, le mariage²¹ etc.

Ces réponses éthiques dans le domaine de la sexualité et de la famille restent un trésor pour les théologiens moralistes. Mais combien de fois n'avons pas été les témoins d'une confrontation entre ces perspectives éthiques ? Soit qu'une éthique des limites ne prend pas en compte assez les principes ou l'espérance ; soit qu'une éthique des principes reste trop souvent suspendue de la réalité, sans rendre compte des difficultés de la vie ; soit qu'une éthique de la discussion est trop axée sur les normes dont l'aspect juridique prévale... et ainsi de suite. N'y-a-t-il une autre manière de prendre en compte ces perspectives éthiques ?

4. Une perspective éthique « pragmatique et contextuelle »²²

Nous avons vu, qu'à la complexité du sujet et des situations, s'ajoute l'embarras des choix d'une éthique ou d'une autre. Qui peut prétendre de donner un sens à l'agir chrétien dans ce domaine, quand les grands discours moraux qui rythmaient la vie chrétienne d'autre fois semblent se dissoudre ? Face à ces différents regards éthiques sur la sexualité et la famille qui s'inscrivent dans le vif de nos débats contemporains, quels repères pour penser éthiquement ? D'une manière générale, devant des situations concrètes (dimension contextuelle) qui contredisent nos idéaux, nos principes, qui nous font sentir les limites, il s'agit de répondre à la

¹⁸ X. LACROIX, *La confusion des genres : réponses à certaines demandes homosexuelles sur le mariage et l'adoption*, Bayard, Paris 2005.

¹⁹ X. LACROIX, *Passeur de vie : essai sur la paternité*, Bayard, Paris 2004.

²⁰ X. LACROIX (dir), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Cerf, Paris 1993.

²¹ X. LACROIX, *Le mariage... Tout simplement*, Editions de l'Atelier, Paris 2004.

²² Cette perspective « pragmatique et contextuelle » a été développée par le Centre d'Éthique Médicale de Lille (Université Catholique de Lille, France) dans un cadre bien différent qui visait de la formation en éthique de la santé. Nous reprenons ici-bas cette démarche, mais notre intérêt est de voir la manière dont cette perspective pourrait être appliquée au niveau de l'éthique de la sexualité et de la famille.

question : que doit-on faire (dimension pragmatique) ? Cette question s'adresse aussi bien aux communautés qui partagent les mêmes valeurs qu'à celles qui ne les partagent pas. Cette perspective « pragmatique et contextuelle » visent l'articulation des deux dimensions essentielles à l'action collective : celle individuelle et celle institutionnelle. L'éthique de la sexualité et de la famille est comprise ici - dans une structure dialogale entre Dieu et l'homme, comme quête du bonheur²³ - et est entendue comme prise de position par rapport au bonheur avec autrui (le sujet), qui se traduit dans des procédures d'orientation et d'évaluation de l'action collective (l'institution). Nous excluons toute inscription dans une perspective casuistique ou utilitariste. Dans la perspective casuistique l'individu est renvoyé à sa conscience propre et il est possible de se demander quelle est la place de l'institution. Dans la perspective utilitariste c'est l'institution qui prime au détriment de l'individu.

La tâche de cette démarche est de faire émerger des sujets éthiques avec l'appui institutionnel. Cette tâche est urgente non seulement dans le dialogue avec la société civile qui renvoie la sexualité dans la sphère privé, mais aussi dans la mesure où elle propose désormais de formes de vie (la cohabitation, le concubinage, le partenariat civile) bien différentes que celles proposées par l'Eglise catholique. Elle est urgente à l'intérieur de l'église où l'aspect institutionnel du mariage est valorisé beaucoup moins, en laissant place d'avantage au personnalisme conciliaire²⁴. S'agit-il de subordonner la sexualité à l'institution ? De toute évidence l'Eros n'est pas institutionnel et ne peut pas être réduit à un contrat ou au mariage. Il

²³ « Dieu est, pour tout croyant et pour tout homme, la réponse ultime à cette quête de bonheur et de sens. ». « L'aspiration au bonheur, c'est-à-dire le désir d'obtenir une vie pleinement satisfaisante, s'enracine depuis toujours dans les profondeurs du cœur humain. La réalisation de ce désir dépend en grande partie de l'agir de l'individu, qui s'accorde mais souvent aussi se heurte à l'agir des autres. Comment est-ce possible de réussir à déterminer l'agir juste, celui qui mène les personnes individuelles, les communautés et, plus globalement, les nations, vers une vie réussie ou, en d'autres termes, vers le bonheur ? » cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Morale. Les racines bibliques de l'agir humain*. §1 et Préface. Voir http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20080511_bibbia-e-morale_fr.html

²⁴ PH. BORDEYNE, *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, DDB, Paris 2010, p.27.

échappe à toute règle. Mais entre le désir errant et le désir hypocrite, l'institution du mariage reste le meilleur choix pour vivre l'amour dans la réciprocité du don.²⁵ Plus encore, « *il convient de redécouvrir que la morale sexuelle est d'abord une morale du mariage, et que le mariage est traditionnellement une institution destinée à promouvoir la justice, à servir le bien commun et à protéger les plus faibles.* »²⁶

C'est donc une perspective éthique « pragmatique et contextuelle » que nous proposons. Elle vise un changement au niveau de la méthode, dans la manière d'aborder les problèmes en éthique de la sexualité et de la famille. Il ne s'agit pas de rejeter une position éthique ou une autre, mais d'articuler au mieux ces positions, car ces positions ont toutes raison dans ce qu'elles visent. Il reste à partager ces perspectives pour voir où se situent les problèmes et quelle solutions prendre. La démarche éthique proposée est comprise comme un procès de délibération collective (individus, agents pastoraux, prêtres, hiérarchie). Comment peut-on faire cela ?

D'abord par *la reconnaissance du caractère éthique et formulation éthiques des problèmes* d'une situation complexe, c'est-à-dire tout ce qui met mal à l'aise dans ce chemin vers le bonheur. Il s'agit pour les sujets de surprendre où se situe ce malaise. Les regards portés au niveau de la sexualité et de la famille nous ont révélé des problèmes que nous avons synthétisés en quatre pôles : principes/espérance, normes, limites et valeurs socioculturelles. Cette description de malaises trouvera par la suite des objectivations éthiques : quels sont les principes mis en cause ? ; quelles finalités au regard des limites ? ; quels sont les arguments à faire émerger au regard des normes ? ; quelles sont les divergences socio-culturelles ?

Ensuite les sujets doivent *prendre position par rapport à une situation*. Il s'agit pour les sujets de voir : de quelle manière la situation heurte leur conviction (bonheur, bien commun, justice) ? ; quel est leur rôle dans cette situation (conditionnements et liberté humaine) ? ; quelles ressources mobiliser (normes, Tradition, Bible, Magistère) ? ; quelles motivations ont les sujets pour aborder cette situation (vocation sociale de l'amour) ?

²⁵ P. RICOEUR, « La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme. », *Esprit* 289 (1960).

²⁶ PH. BORDEYNE, *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*. Paris, DDB, 2010, p.27.

Enfin, l'étape précédente permettra de *tracer les pistes d'actions*. Chaque sujet est invité à adopter une position d'acteur en interaction ouverte aux autres. Cette étape permet la prise réelle d'une décision éthique : trouver les finalités communes ; restaurer une confiance entre les sujets ; normes communes qui se dégagent ; solidarité à construire.

Conclusion

Chaque théologien moraliste se voit confronté un jour ou un autre au paradigme qu'il utilise. Au titre d'exemple nous avons pris deux paradigmes utilisés en théologie morale. Le paradigme de l'action morale développé par Thomas d'Aquin interroge le théologien et le sujet lorsqu'ils prennent des décisions morales. Le développement des sciences socio-humaines a poussé les théologiens moralistes à prendre en compte d'autres réalités dans la considération du caractère éthique d'une action et finalement à accepter un changement de paradigme qui s'inscrit dans la Tradition vivante de l'Eglise. Nous avons illustré cela à partir du paradigme d'une éthique systémique en théologie développé par Xavier Thévenot. L'auteur proposait la prise en compte dans le comportement humain des conditionnements dont il est sujet et de sa liberté. Cette perspective nous a paru trop axée sur la question du sujet et de ses limites.

Pour notre part, nous avons considéré la démarche éthique comme un processus collectif de délibération (chrétiens, responsables de communautés, hiérarchie) qui rend compte de la complexité des sujets et des situations, en ajoutant la dimension institutionnelle. Les réponses des théologiens à ces problèmes peuvent prendre des chemins très différents, comme nous l'avons vu : une éthique des limites ou de la fragilité, une éthique des valeurs, une éthique normative ou encore une éthique de l'espérance qui ne doivent plus être séparées mais articulées. C'est rendre compte de la complexité des situations et de la pluralité éthique. La démarche éthique proposée se situe au niveau de l'effort de répondre concrètement aux personnes qui cherchent le bonheur et un chemin de sainteté. Elle se situe dans l'intention de donner un moyen de réflexion et d'action aux chrétiens ; un moyen d'accompagnement éthique proposé aux agents pastoraux, aux prêtres ; un moyen pour l'église de trouver des solutions aux problèmes individuels et sociaux.

Complexitatea individuatore a vieții de cuplu

Daniela Sorea¹

Abstract. *The Individuative Complexity of Couple Life.* Carl Gustav Jung considers the confrontation with the contrasexual archetypes, anima and animus, a necessary stage in the individuation process. The couple relationship favors this confrontation, enabling the withdrawal of these archetypes from projection. Fairy tales are the result of assuming some archetypal experiences into the collective consciousness. They are expressions of different stages of the individuation process. Ion Creangă's "The Story of the Pig" („Povestea porcului”) emphasizes the couple partners' double individua-tive meeting with their contrasexual archetypes.

Key words: *archetypes, anima, animus, individuation, couple, fairy tale.*

Precizări teleologice

Carl Gustav Jung, discipol răzvrătit al lui Freud, este întemeietorul psihologiei analitice. Unul dintre principalele (posibil principalul) motive ale separării lui Jung de Freud a fost curajul acestuia de a descărca energia psihică de conotațiile sale sexuale pe care Freud i le atribuise.

La Jung energia psihică e energie de autorealizare, de actualizare deplină a potențelor. Orientarea ei către relația cu celălalt gen corespunde unei etape determinate în demersul de autorealizare a individului, anume etapei de asumare a componentei contrasexuale a propriului psihic.

Prezenta lucrare evidențiază modul în care, în accepțiunea lui Jung, configurarea relațiilor de cuplu interferează cu procesul de realizare de

¹ Universitatea Transilvania din Brașov, sorea.daniela@unitbv.ro

sine. Lucrarea semnaleză de asemenea reflectarea cunoașterii despre aceste interferențe în basme, considerate expresii ale stării psihice a popoarelor lor de proveniență.

Rolul individuator al arhetipurilor

Jung consideră că psihicul uman este orientat teleologic spre individuație, adică spre realizare deplină de sine, autoactualizare. A te individua înseamnă la Jung a-ți realiza existența personală ca expresie unică a umanității. Procesul individuator este un proces biologic prin care ființa vie ajunge la deplinătate, devenind ceea ce, de la început, trebuie să fie. Individuația conferă unicitate și independență persoanei. Procesul reprezintă o continuă confruntare a conștiinței cu inconștientul, confruntare în care pot fi izolate două etape. Prima etapă, corespunzătoare tinereții individului, este centrată pe formarea Eului ca centru al psihicului conștient, în relație cu mediul ce-l înconjoară. La sfârșitul ei individul devine realitate de sine stătătoare. A doua etapă, corespunzătoare maturității individului, este cea de deplasare a centrului psihicului de la Eu la miezul întregului alcătuit din conștient și inconștient. Deși susținută ereditar și instinctiv, această etapă nu se declanșează la și nu este parcursă cu necesitate de către toți oamenii, consideră Jung.

Recentrarea este o transformare psihică fundamentală. Procesul nu scoate individul din lume, ci concentrează lumea în el². Nu este individualism, nu accentuează opoziții față de exigențele existenței colective. Induce, dimpotrivă, o bună îndeplinire a menirii colective a persoanei³. Este identificare cu sine și totodată cu omenirea. Este simultan integrare și relaționare.

Există un instinct al realizării umane de sine, susține Jung. Procesul de individuație presupune și este ghidat de activarea succesivă a arhetipurilor din inconștientul colectiv și de confruntarea (victorioasă) cu acestea. Arhetipurile sunt „modele fundamentale ale comportamentului instinctiv”⁴, sunt formele universale umane în care s-a mișcat dintotdeauna energia psihică.

² C.G JUNG, *Puterea sufletului. Antologie*, vol.I-IV, Anima, București, 1994.

³ C.G JUNG, *Personalitate și transfer*, Teora, București, 1997.

⁴ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 1, Trei, București, 2003, 54.

Arhetipurile condensează diferitele tipuri de experiențe din evoluția speciei umane, normând a priori activitățile sufletești. Arhetipurile sunt expresia psihică manifestă a instinctelor, intermediari unificatori între baza inconștientă și conștiință⁵. Sunt general umane, în temeiul modului universal de funcționare a psihicului. Orice fenomen psihic caracteristic tuturor comunităților umane este expresia unui arhetip al inconștientului colectiv⁶.

Există atâtea arhetipuri câte situații de viață tipice. Întrucât structura fundamentală a psihicului e comun umană, arhetipurile produc în indivizi diferiți reprezentări arhetipale comparabile sau analoage. Suprapersonale și instinctuale, deopotrivă spirit și natură⁷, arhetipurile sunt cognoscibile abia prin aceste reprezentări, adică prin conținuturile pe care structura arhetipală le atașează la întâlnirea cu experiențele umane personale. Reprezentările arhetipale conțin precipitatul tuturor experiențelor șirului de strămoși, condensând simbolic resursele instinctuale ale organismului⁸.

Așezarea individului într-una dintre situațiile umane fundamentale activează arhetipul sau arhetipurile corespunzătoare acesteia. Traiectul biografic personal întâlnește în felul acesta conținuturile colective și atemporale ale psihicului. Arhetipurile sunt autonome în raport cu conștiința și dispun de energie specifică. Procesul de individuare presupune confruntarea cu cele mai importante dintre acestea în vederea asumării conștiente a încărcăturii lor energetice. E o înfruntare dramatică a *umbrei* – arhetipul părții întunecate a personalității umane, stânjenitoare și din acest motiv refulate, a *persoanei* – arhetipul imaginii dezirabile social, al conformării, a arhetipurilor contrasexuale *anima* și *animus*, a personalității *mana* și, în sfârșit, a *Sinelui*, arhetipul totalității integratoare a psihicului.

Procesul de individuație este orientat arhetipal spre realizarea Sinelui⁹. Realizarea de Sine înseamnă la Jung descoperirea conștientă a Sinelui și intrarea în relație cu acesta.

⁵ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 1, Trei, București, 2003.

⁶ A. STEVENS, *Jung*, Humanitas, București, 1996.

⁷ C.G JUNG, *În lumea arhetipurilor*, Jurnalul literar, București, 1994.

⁸ *Ibid.*

⁹ M. PALMER, *Freud și Jung despre religie*, IRI, București, 1999.

Individuația presupune co-evoluția dimensiunilor subiectivă și obiectivă ale psihicului. Ea este integrare treptată în conștient a Sinelui inconștient atemporal, adică a umanității ancestrale găzduite de fiecare individ¹⁰. Jung îi atribuie individuației, proces de autodesăvârșire, caracter religios. Individuația e religioasă, argumentează psihologul elvețian, întrucât e arhetipală și numinoasă, dimensiunea ei numinoasă datorându-se trăirii aspectului colectiv al psihicului. Experiența Sinele este cea mai directă experiență a divinității ce poate fi concepută psihologic¹¹.

Într-o poziționare teoretică ce a creat multe și îndelungate discuții cu fundal kantian în jurul creștinismului lui Jung, acesta susține că trăirea personală a Sinelui, prin reprezentările arhetipale ale acestuia, nu poate fi decelată psihologic de trăirea lui Dumnezeu, consideră Jung¹². Perceperea Sinelui ca *imago Dei* dezvăluie rolul acestuia de centru coordonator unificator al întregului psihic și dimensiunea lui soteriologică. Iisus, om și Dumnezeu, este cea mai apropiată reprezentare a Sinelui, este prototipul singurei vieți orientate spre realizarea individuală absolută și necondiționată a legii caracteristice¹³. Înfruntarea celorlalte arhetipuri are loc întru confruntarea cu Sinele, o precede în mod necesar și o pregătește pe aceasta.

Confruntarea individuatoare cu arhetipurile contrasexuale

Psihicul își susține demersul individuator prin mecanisme de autoreglare. Procesele inconștiente sunt în relație compensatorie cu conștiința. Și între persona și anima există o relație de compensare, arată Jung. Persona, masca dezirabilă social, este configurată după cerințele bunului simț și ale bunelor maniere ale epocii. Societatea așteaptă de la indivizi performarea perfectă și permanentă în rolul destinat, în orice context¹⁴. Cu cât se identifică mai tare cu persona, individul își recunoaște mai puțin slăbiciunile: „pe măsură ce individul joacă în afară rolul omului forte, el se

¹⁰ A. STEVENS, *Jung, op. cit.*

¹¹ C.G JUNG, *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Teora, București, 1997.

¹² C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, Trei, București, 2005.

¹³ C.G JUNG, *Puterea, op. cit.*

¹⁴ Preotul reprezintă aici unul dintre exemplele cele mai la îndemână.

transformă intern în femeie, în anima”¹⁵. Anima este cea care înfruntă persona în procesul individuator¹⁶.

Anima și animus sunt la Jung arhetipurile contrasexuale. „Fiecare sex conține în sine într-o anumită măsură sexul opus.”, arată acesta¹⁷. Ca afectivitate masculină și gândire feminină, anima și animus, se află în mod obișnuit în stare de proiecție. Atributele genului opus, prezente în psihicul fiecărui individ, sunt atașate persoanei purtătoare a proiecției. Anima și animus se regăsesc în zeitățile Erosului și Logosului. Anima poate fi Afrodita, Elena, Kore ori Hekate. Hermes este purtător al animusului. Dar arhetipurile pot fi proiectate și asupra persoanelor reale semnificative în viața individului. Îndrăgostirea este rezultat al unui astfel de fenomen de proiecție.

Anima în procesul individuator

Niciun bărbat nu e în întregime masculin, arată Jung. Există în inconștientul lui o reprezentare arhetipală ce concentrează cantitatea de feminitate pe care o posedă, ca experiență a relației cu mama și celelalte femei personal semnificative și ca experiență a speciei privind femininul: anima¹⁸. Conținuturile animei n-au fost niciodată integral în conștiință, la dispoziția bărbatului.

Anima e ușor de proiectat asupra unei femei¹⁹. Cea dintâi purtătoare a proiecției este considerată în psihologia analitică mama. Uneori (adesea) mamele nu-și lasă băieții să devină bărbați. Pentru această transformare fiul trebuie să-și trădeze mama, să-i fie necredincios. Ori mama e cea care l-a învățat cu grijă despre fidelitate, dăruire, loialitate...Fiul rămâne fidel²⁰,

¹⁵ C.G JUNG, *Personalitate, op. cit.*, 77.

¹⁶ Energia arhetipală aferentă persoanei este mai mare în cazul bărbaților decât în cazul femeilor. Consecvent, integrarea individuatore a persoanei este mai dificilă în cazul celor dintâi, arată Jung.

¹⁷ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 1, *op. cit.*, 37.

¹⁸ C.G JUNG, *Puterea, op. cit.*

¹⁹ Anima e proiectată permanent cât timp e inconștientă, „tot ceea ce e inconștient este proiectat”, C.G JUNG, *Personalitate, op. cit.*, 80.

²⁰ Manifestările homosexuale pot fi considerate expresii ale unei astfel de fidelități, consideră Jung.

provocându-i mamei mari griji la nivel conștient, concomitent cu o mare mulțumire inconștientă mitică: cea a activării arhetipului străvechi al cununiei dintre mamă și fiu, ca *hieros gamos*. Nicio căsătorie reală nu poate concura, ca sursă de fiori, cu așa ceva, arată Jung.²¹

Ca oricare dintre arhetipuri, mama are o dublă natură: umană, îndrăgită și atrăgătoare pe de o parte, animalică, înspăimântătoare și hidoasă de cealaltă parte. Muma Pădurii și balaurul din adâncuri semnalează aceeași dimensiune rea, periculoasă a arhetipului. Dar renașterea, ca scop simbolic al procesului de individuație, este posibilă prin intermediul mamei și presupune confruntarea cu dimensiunea înspăimântătoare a arhetipului matern, ruptura mistuitoare de mamă, distrugerea traumatizantă a relației cu aceasta. Culturile tradiționale gestionează ritual delicata problemă a separării de mamă în procesul de creștere. În lipsa ritualurilor de separare, omul modern transferă dimensiunea maternă a animei asupra femeii iubite, modelându-și idealul marital astfel încât soția să preia magicul rol matern. Este motivul pentru care, arată Jung²², bărbatul proaspăt căsătorit devine supus, dependent, copilăros, sentimental sau recalcitrant, tiranic, irascibil.

Căutând protecția mamei, bărbatul e o țință ademenitoare pentru instinctul posesiv al femeii. Căutând femeia care, după mamă, corespunde cel mai bine caracterului particular al feminității sale inconștiente, bărbatul poate găsi varianta ideală, după cum se poate, de asemenea, căsători cu cel mai mare defect al său.

Atunci când se manifestă compensatoriu față de persona, anima intervine adesea ca o iubită geloasă: forțează o despărțire, face promisiuni seducătoare, organizează căutarea unei alte femei. Reacția corectă terapeutică la o astfel de manifestare, arată Jung, începe cu refuzul tentației divorțului și continuă cu interogarea directă a animei cu privire la motivația acestei tendințe („De ce dorești această despărțire?”). Destul de năstrușnică din perspectiva occidentalului contemporan, sugestia dialogului cu anima este justificată psihologic, întrucât este recunoaștere implicită, necesară, a ei ca personalitate distinctă, autonomă.

²¹ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, op. cit.

²² C.G JUNG, *Personalitate*, op. cit.

După integrarea animei, adică după ieșirea victorioasă a individului din confruntarea cu aceasta, anima devine o funcțiune de natură intuitivă a relației dintre conștient și inconștient. Ca funcțiune, anticipează idei și decizii ale conștiinței masculine.

Animus în procesul individualizator

Animus reprezintă precipitatul experiențelor strămoșești feminine legate de bărbat. Animus este structurat diferit față de anima pentru că, arată Jung²³, și conștiința femeilor e structurată diferit de cea masculină. Există lucruri care le sunt foarte clare femeilor, când bărbații bâjbâie asupra lor, după cum există domenii masculine de cunoaștere în care femeile bâjbâie.

Animus are caracter compozit. Pluralitatea lui reprezintă un corelat al atitudinii feminine conștiente. Universul teleologic conștient al femeii e familia, cel al bărbatului e statul, pentru bărbați familia reprezentând un mijloc așezat firesc în slujba scopului. Diferențierea aceasta e sesizabilă în diferențele conotative de referire uzuală la partener ca „bărbatul meu” și, respectiv, „soția mea”²⁴. Compensator, la nivel inconștient se manifestă exclusivitatea pătimășă a animei și pluralitatea nedeterminată a animusului. „Așa cum anima corespunde Erosului matern, animusul corespunde Logosului patern”²⁵, întrucât la nivel conștient, pe care inconștientul îl compensează, femeia e mai degrabă caracterizată de Eros unificator decât de Logos diferențiator.

Dacă anima produce capricii, animus produce opinii. Aceste opinii, originare în premise inconștiente admise ca incontestabile, au caracterul unor convingeri solide, funcționează ca principii intangibile. Ele nu se formează, nu sunt construite rațional, ele sunt deja prezente în mintea femeii, deasupra oricărui dubiu. Animusul plural e un fel de sfat al bătrânilor (și al altor autorități), e sursă de sentințe inatacabile cu privire la adevăr, corectitudine, rezonabilitate. Aceste sentințe sunt furnizate ca

²³ C.G JUNG, *Personalitate, op. cit.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, *op. cit.*, 28.

opinii, în locul unor judecăți competente și conștiente. Opiniile animusului au pentru bărbați ceva mișcător de copilăros, provocând o reacție didactic părintească, dacă femeia care le emite este atrăgătoare. Dacă aceasta nu atinge o coardă sensibilă, bărbatul este iritat de proasta argumentare, pretinzând competență, nu neajutorare și prostioare emoționante. Iritarea bărbatului se datorează apariției animei. Manifestarea animus scoate întotdeauna la iveală anima²⁶.

Animus poate fi proiectat asupra unor bărbați care le știu pe toate. Se poate manifesta și el ca amant gelos, susținând înlocuirea unei persoane reale cu o opinie. Aspectul lui pozitiv se manifestă în producerea de idei generale, filosofice sau religioase. Animus are funcție creatoare, acționând prin cuvânt zămisitor: „elementul masculin din interiorul femeii scoate la iveală sămânța creatoare capabilă să fecundeze elementul feminin al bărbatului”²⁷.

O femeie posedată de animus este totdeauna în pericol să-și piardă feminitatea în metamorfoza psihică datorată întoarcerii spre exterior a unei funcțiuni aparținând interiorului. Tehnica de confruntare cu animus presupune distanțarea femeii de opiniile pe care le emite, astfel încât să le poată explora originea, pătrunzând dincolo de ele, la prototipuri.

Potențialul individuator al relației de cuplu

Anima și animus ar trebui să fie funcțiuni ale psihicului. Ele au în procesul individuator roluri mediatore, relaționale, integrând conștiinței aspectul creativ al inconștientului.

Integrarea arhetipurilor contrasexuale susține recentrarea personalității umane, dându-i acesteia un fundament nou și stabil. Orice relație de cuplu e prilej pentru o astfel de recentrare, fără a o cauza însă în mod necesar.

În cuplu el și ea vin fiecare cu anima și animusul său. Cum orice bărbat care se întreține cu un animus cade pradă animei sale, relația de cuplu e o permanentă și surdă confruntare care e a partenerilor reali abia la un prim nivel. „Coniunctio nu se consumă cu partenerul personal, ci între masculii-

²⁶ C.G JUNG, *Personalitate, op. cit.*

²⁷ *Ibid.*, 93.

nitătea activă a femeii, deci animusul, și feminitatea pasivă a bărbatului, deci anima.”²⁸ și „când se întâlnesc animus și anima, el trage brusc sabia puterii lui, iar anima împroașcă otrava amăgirii și seducției ei.”²⁹, arată Jung.

Neintegrate, anima produce dispoziții stranie și animus produce opinii dogmatice. Bărbații stăpâniți de anima sunt ghidați de vanitățile și sensibilitățile lor. Femeile stăpânite de animus vor putere (de vanitatea lor s-au ocupat deja croitoreasa și coafeza³⁰). Cu predilecție animus argumentează, este vizibil în discuțiile purtate cu încăpățănare. Bătălii verbale între anima și animus se desfășoară dintotdeauna, în toate limbile pământului. Pline de banalități, de fraze răsunătoare împrumutate din presă ori romanele de succes și de ocări, aceste bătălii sunt total lipsite de logică. Anima și animus inundă Eurile cu un sentiment imperturbabil de îndreptățire și cu senzația deținerii adevărului, generând capricii și opinii complet iraționale. Mulțumirea dată de sentimentul de a avea dreptate e atât de confortabilă încât partenerii de cuplu mai degrabă se discreditează reciproc decât să inițieze retragerea arhetipurilor contrasexuale din starea de proiecție. Pare astfel, pentru occidentali, destul de natural ca bărbații să aibă capricii și femeile păreri dogmatice.

Există o mulțime de modalități de gestionare a unei relații de cuplu care să o păstreze pe aceasta într-o zonă confortabilă. Există o mulțime de căsnicii fericite (uneori până la moarte) în care bărbatul își vede mama în soție și soția își vede tatăl alături de ceilalți mari bărbați ai neamului în soț, fără a se descoperi reciproc în realitatea psihică. În această realitate relația de cuplu e o suprapunere de relații: relația conștientă necomplicată e însoțită de relațiile bărbatului cu anima sa/ femeii cu animusul său, de relația animei cu animus (relație „animoasă”³¹, de mare însuflețire, construită peste capetele partenerilor de cuplu care adesea nici nu pricep ce li se întâmplă) și de relațiile animusului femeii cu bărbatul/ animei bărbatului cu femeia³².

²⁸ *Ibid.*, 209.

²⁹ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, op. cit., 29.

³⁰ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, op. cit., 28.

³¹ *Ibid.*, 29.

³² C.G JUNG, *Personalitate*, op. cit.

De ce ar trebui tulburate apele acestui complicat compozit de relații, când există căsnicii confortabile fericite bazate pe valorificarea proiecțiilor arhetipale? Nu cumva un demers de conștientizare ar fi amestec abuziv în treburile naturii? Nu cumva lucrurile ar trebui lăsate așa cum sunt? Răspunsurile lui Jung la întrebările anterioare, parafrazări ale îndoielilor lui profunde legate de rostul înfruntării arhetipurilor contrasexuale, vizează dimensiunea etică a procesului individuator. Dezvoltarea personalității umane este orientată programatic spre realizare de sine, ca actualizare cât mai aproape de desăvârșire a potențelor. „În măsura în care, infidel propriei sale legi, omul nu devine o personalitate, el își pierde rostul vieții.”³³. Omul își datorează desăvârșirea și este responsabil de atingerea sau ratarea echilibrului totalizator al psihicului³⁴. Datoria aceasta asociază fiorii religiosului. Dar retragerea arhetipurilor din starea de proiecție, favorizată de susținerea conștientă a procesului individuator, se desfășoară pe suportul relațiilor individului. În absența acestora nu este posibilă coordonarea conștientă a unificării interioare. În relația de cuplu, iubirea face posibilă dubla individurare³⁵. Participarea activă a conștiinței, chiar la nivelul unei înțelegeri vagi a procesului individuator, eficientizează derularea acestuia. Conștient și intenționat, procesul se desfășoară mai simplu, arată Jung.

Conștientizarea animei face bărbatul capabil de iubire de dragul iubirii și al femeii iubite, care este altceva decât o proiecție a propriului psihic. Integrarea animei deschide posibilitatea unui Eros al conștiinței, pe fondul raportării corecte la persoana reală din fața bărbatului. Conștientizarea animusului generează înțelegeri sistematizante. Integrarea animusului deschide posibilitatea reflecției și meditației. „Așa cum anima devine prin integrare un Eros al conștiinței, animus devine un Logos și așa cum aceea conferă astfel conștiinței masculine relații și raportare, acesta acordă conștiinței feminine caracter meditativ, reflecție și cunoaștere”³⁶.

³³ C.G JUNG, *Puterea*, op. cit., 32.

³⁴ M. PALMER, *Freud și Jung*, op. cit.

³⁵ M. MINULESCU, *Introducere în analiza jungiană*, Trei, București, 2001.

³⁶ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, op. cit., 30.

Anima și animus sunt numite de Jung arhetipuri contrasexuale. Psihologul elvețian subliniază rolul specific al acestora în parcursul individuator: „Anima ca element feminin în exclusivitate este o figură ce compensează conștiința masculină.”³⁷ și „Întreaga ființă a bărbatului presupune prezența atât fizică, cât și spirituală a femeii: sistemul său este adecvat a priori femeii așa cum este pregătit pentru un anumit univers în care există apă, lumină, aer, sare, hidrați de carbon etc.”³⁸. Anima și animus pot fi integrate „numai prin relația cu sexul opus, pentru că doar acolo sunt proiecțiile eficiente”³⁹. Dar relația cu sexul opus despre care vorbește Jung nu este în mod necesar și reductiv o relație de cuplu. Aceasta din urmă nu reprezintă decât variantă cea mai la îndemână dintr-o plajă largă de rezolvări posibile, între potențialele dezvoltări ale experiențelor familiale și trăirile mistice.

Reprezentări ale relației individuatore de cuplu în basme

Întrucât reprezentările arhetipale sunt simbolice, experiențele esențiale de tip individuator pot fi și sunt comunicate în producțiile culturale ale umanității. Miturile, basmele, poveștile și legendele au ca referent procesul de individuație, călătoria inițiativă, în spirală, spre centru, și în adâncuri, în căutarea comorii ascunse. Povestirea și repovestirea lor reînnoiesc legăturile conștiinței cu inconștientul. În basm evoluează o mulțime de personaje arhetipale. Copilul divin, eroul, prințesa, vrăjitoarea, bătrânul înțelept și animalele vorbitoare își împletesc semnificațiile simbolice, dezvăluind parcursul individuator. „Este de aceea atât de important să li se povestească basme și legende copiilor, iar adulții să fie învățați concepte religioase (dogmatice), căci ele reprezintă simboluri instrumentale, cu ajutorul cărora pot fi conduse în conștiință conținuturi inconștiente și pot fi interpretate și integrate acolo.”⁴⁰, arată Jung.

Basmele reprezintă astfel una dintre cele mai bune surse de cunoaștere a constantelor psihicului. Sunt reținute ușor întrucât corespund alcătuirilor

³⁷ C.G JUNG, *Personalitate*, op. cit., 89.

³⁸ C.G JUNG, *Personalitate*, op. cit., 72.

³⁹ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, op. cit., 36.

⁴⁰ C.G JUNG, *Opere complete*, vol. 9, op. cit., 198.

inconștientului și sunt încărcate emoțional. Dezvăluie miezul uman arhetipal într-un limbaj ușor accesibil deasupra diferențierilor culturale și etice.

Marie-Louise von Franz, terapeut de formație analitică și colaboratoare a lui Jung, este autoare a numeroase scrieri referitoare la semnificația analitică a basmelor. În întreaga Europă până în sec. XVII iar în unele zone rurale europene până în contemporaneitate, acestea erau destinate adulților, arată analista⁴¹. Marie-Louise von Franz consideră că basmele populare sunt rezultate ale preluării unor experiențe individuale numinoase (adică provenind din inconștientul colectiv) în conștiința colectivă. Relatările lor supraviețuiesc dacă satisfac nevoile psihice ale colectivității, componentele care nu satisfac aceste nevoi fiind îndepărtate. Purtând pecetea complexelor individuale ale povestitorului, relatările se răspândesc numai în medii cu tulburări asemănătoare.

Fiecare basm se asociază unui tip anume de comportament arhetipal, arată von Franz⁴². Suma basmelor alcătuiește o hartă intuitivă a inconștientului, cu structurile și procesele sale. Basmele sunt mesageri soteriologici ai inconștientului colectiv în comunitate, semnalând zonele de tensionare arhetipală și izbucnirile compensatoare aferente. Ele pot fi cercetate ca indicator al stării psihice a națiunilor și ariilor culturale și pot fi utilizate predictiv.

Tulburările psihice, facilitând accesarea unor conținuturi inconștiente de mare încărcătură emoțională, sunt utile procesului de individuație. Gestionarea eficientă a tulburărilor grăbește finalizarea procesului. Unele basme consemnează tratamente tip împotriva tulburărilor psihice, arată von Franz, în *La délivrance dans les contes de fées* (1985). Personajele umane transformate în animale, îmbătrânite sau obligate să se comporte malefic sunt în basm reprezentări ale nevrozelor și psihozelor. Acestea sunt considerate în tradiția populară consecințe ale unor vrăji sau blesteme. au fost aduse prin vrajă sau blestem în această stare. Eliberarea se află la capătul unui șir de încercări și peripeții, însemnând, din perspectivă analitică, vindecare. Basmele ilustrează procese tipice de vindecare existente în inconștientul colectiv, aferente unei maladii determinate.

⁴¹ M.-L. von FRANZ, *La femme dans les contes de fées*, Albin Michel, Paris, 1993.

⁴² M.-L. von FRANZ, *L'ombre et le mal dans les contes de fées*, Jacqueline Renard, Paris, 1990.

Eroii de basm corespund dimensiunii formatoare a Sinelui. Sunt figuri ideale, exemplare, care activează modelul arhetipal și incită la imitație. Una dintre atribuțiile principale ale eroilor este tocmai ruperea vrăjilor. Sinele, prin dimensiunea sa formatoare, stabilește planul optim, între spiritualul pur și fizicul frust, în care trebuie trăită o experiență. Sinele știe precis ce poate și ce nu poate cere unei persoane⁴³.

O ființă umană transformată în basm în animal semnalează construirea unei relații cu lumea în dezacord cu cea a totalității personalității constructive, arată von Franz. Specia de animal a cărui piele acoperă un conținut psihic indică tipul de comportament uman aferent manifestărilor acelui conținut. Arderea pielii semnalează confruntarea intens emoțională a conștiinței cu conținutul inconștient generator al tulburării psihice. Arderea se dovedește soluție eliberatoare numai în cazul în care este precedată de eforturi resimțite ca penibile. O ardere prematură prelungește prizonieratul celui blestemat sau vrăjit. Maturizarea eliberatoare a atitudinii conștiente se realizează prin perseverență și efort consimțit. În absența acestora, boala revine în forme noi, infantilismul atitudinii conștiente riscând să recreeze situația nevrotică. În acest caz, a doua etapă a prizonieratului se derulează de obicei într-un palat locuit de o creatură diabolică ce ia în stăpânire personajul vrăjit. Această secvență narativă semnalează consecințele nerecunoașterii valorii terapeutice a reprezentării arhetipale a complexului perturbator. Ignorată de conștiință, această reprezentare este întronată în inconștient, devenind posedantă și distructivă, eroul având de întreprins un demers de recuperare lung și dificil.

Basmele centrate pe astfel de eliberări de vrajă asociază de obicei în miezul narativ o relație de cuplu (căsătorie, iubire erotică, iubire fraternă). Înțelepciunea tradiției atribuie utilitate acestui tip de relații în tratarea tulburărilor psihice (adică în eliberarea de vrajă).

Povestea porcului a lui Ion Creangă se așează într-un astfel de tipar narativ, semnalând calea unei duble eliberări. Scenariul arhetipal evidențiazabil în basm se referă la întâlnirea constructivă, potențatoare, a animei unui individ cu animusul partenerei de cuplu. Această întâlnire se constituie în

⁴³ M.-L. von FRANZ, *La délivrance dans les contes de fées*, Jacqueline Renard, Paris, 1998.

etapă a unui dublu proces de individuație, semnalând o bună cunoaștere a potențialului individuator al relației maritale⁴⁴.

Conturarea diferențelor dintre celălalt și reprezentarea arhetipală a celuilalt favorizează retragerea animei, respectiv animusului, din starea de proiecție, arăta Jung. Rezultatul retragerii este instituirea relației cuaternare El—Ea—Animus—Anima (—El), etapă în procesul de centrare a personalităților pe arhetipul Sinelui. Copilul conceput în această uniune este reprezentare a arhetipului.

În *Povestea porcului* relația instituită la un prim nivel între prințesă și porc își găsește corespondentul în relația lui Făt-Frumos cu tânăra sa soție chinuită, dar răzbătătoare. Palatelor împărătești ale prințesei, în lumea aceasta, le corespunde Mănăstirea de tămâie din lumea cealaltă, cu palatele lui Făt-Frumos. Apariția celor din urmă în lumea aceasta este lipsită de consistență, este o prefigurare. Podul de aur pe care, dintre toți pretendenții la mâna prințesei, numai porcul reușește să-l construiască între palate sugerează calea regală de derulare a procesului individuator.

Scoaterea eliberatoare a prințului din pielea de porc reprezintă una dintre dimensiunile procesului individuator. Tânăra soție care arde prematur pielea de porc îl face pe Făt-Frumos prizonier în palatele sale de la Mănăstirea de tămâie, palate vremelnice administrate de o vrăjitoare (aceeași vrăjitoare care l-a transformat în porc, în încercarea de a-l căsători cu una dintre fiicele sale cu înfățișare porcină; tocmai rezistența lui Făt-Frumos la această încercare l-a adus în preajma părinților protectori providențiali și a căsătoriei cu prințesa). La capătul unei severe călătorii căutătoare, prințesa îl ajută să iasă de sub stăpânirea vrăjitoarei. Dar ea e obligată să întreprindă călătoria eliberatoare. Actul ei anterior neavenit a transformat-o în prizonieră. Cercul de fier ce-i înconjoară mijlocul o obligă să-și caute soțul până dincolo de marginile lumii cunoscute. Eliberând-o la

⁴⁴ Marie-Louise von Franz își construiește argumentația referitoare la complexe psihice reprezentate prin personaje umane închise în piele de animal pe interpretarea a două basme. Unul dintre acestea este rus și se intitulează *Broasca, fiica țarului*. Celălalt este italian și se intitulează *Prințul porc*. Cele două basme se referă separat la procesul feminin și, respectiv, masculin, de individuație. În aceste basme partenerii de cuplu ai eroilor nu suferă la rândul lor transformări individuale.

rândul său, prințul pune capăt unei îndelungate și chinuitoare gestații și-i permite să nască un copil (representare a Sinelui) în altă lume decât cea în care l-a conceput. Se împletesc, așadar, în povestea lui Creangă, două demersuri eliberatoare.

Prințesa, ca reprezentare elevată a animei, își scoate soțul de sub stăpânirea unei reprezentări inferioare. Acesta refuzase asumarea relației cu anima la nivel instinctual. Refuzul se dovedește periculos, consecințele lui se dezvăluie abia după confruntarea conștiinței cu complexul inconștient cu funcționare deficitară, adică după arderea pielii de porc în poveste. Făt-Frumos rămâne în stăpânirea vrăjitoarei și, mai mult, legătura sa cu dimensiunea elevată, salvatoare, a animei este periclitată. Prințesa este cea ce forțează confruntarea și, în această postură, rămâne și ea legată de complexul perturbator până la armonizarea situației conflictuale.

Ca reprezentare a animei utilă în procesul individuator, prințesa se opune dimensiunilor distructive ale arhetipului. Una dintre aceste dimensiuni, legată de trăirea pulsioniilor la nivel instinctual, animalic, este personalizată de vrăjitoare. Legătura vrăjitoarei cu Făt-Frumos înveșmântat în pielea porcului este evidențiată prin ipostaza ei de scroafă cu purcei, în mlaștină. Cealaltă dimensiune distrugătoare a arhetipului este legată de aspectele pseudo-raționale ale animei, în egală măsură periculoase. Această dimensiune a animei este personalizată de împărăteasă, mama prințesei, cea ce sugerează arderea dovedită prematură a pielii de porc.

Relația de opoziție existentă între aceste dimensiuni este consistentă cu concepția lui Jung referitoare la caracterul unitar al reprezentărilor individuale asumate ale animei. Pentru fiecare bărbat, personificarea animei este unitară. În cazul femeilor, reprezentarea animusului este natural multiplă. Imaginea bărbatului ideal este de natură compozită. Și această situație se reflectă în constelația de personaje masculine benefice din povestea lui Creangă. Împăratul își sfătuiește fiica să asume înfățișarea diurnă a soțului ei. Socrul prințesei, bătrânul tată al lui Făt-Frumos porc, este cel ce o pețește, inițiind relația, în plus, este cel ce scoate purcelul din mlaștină și îl îngrijește ca pe un fiu. Împăratul, tatăl adoptiv al lui Făt-Frumos și Făt-Frumos în amândouă înfățișările sale, ca dimensiuni ale animusului prințesei, lucrează împreună în procesul individuator.

Cuplul de părinți adoptivi ce cresc copii extraordinari răătăciți sau pierduți constituie o secvență arhetipală frecvent întâlnită în mituri și basme. Copilul găsit, de obicei progenitură divină sau măcar regală, reprezintă arhetipul Sinelui în etapele timpurii ale procesului de individuație. Părinții providențiali supraveghează creșterea copilului până în momentul în care natura eroică a acestuia devine manifestă. Și în *Povestea porcului* părinții adoptivi îndeplinesc acest rol.

Uniunea maritală inițiată între fiica împăratului și fiul porc al bătrânului sărac se desăvârșește în tărâmul de dincolo de marginile lumii cunoscute. Cuplul suferă o dublă conversie. Porcul se dezvăluie ca Făt-Frumos iar prințesa ușor nesăbuită devine o femeie sărmană, greu încercată. Finalizarea procesului individuator este marcată de structurarea cuaternară, echilibrată a relației de cuplu. Abia în acest moment cuplul se poate manifesta creator.

Subtilitatea articulării celor două demersuri paralele și ușurința decodificării lor coerente în cheie psihologică sugerează o foarte bună cunoaștere a rostului cuplului în desăvârșirea de sine la români sau la Creangă (Chiar atribuindu-i acestuia cunoașterea adâncă a dublului proces individuator căreia *Povestea porcului* îi este expresie, interogația cu privire la sursa acestei cunoașteri în cazul dascălului holtei din Țicăul Iașilor tot la cultura tradițională românească trimite.). Dacă basmele popoarelor sunt buni indicatori ai stării psihice a acestora, cum socotea von Franz, superba reflectare a dimensiunii individuatore a relației de cuplu în *Povestea porcului* e liniștitoare în privința resurselor de care românii dispun pentru valorificarea acestui tip de situații individuatore.

Concluzii

În psihologia analitică așadar, relațiile de cuplu nu sunt socotite niciodată simple. Este destul de mare aglomerație acolo. Dimensiunii conștiente a relației i se suprapune un complex de relații centrate pe arhetipurile contrasexuale, anima și animus. Fiecare dintre partenerii de cuplu are o relație cu arhetipul său contrasexual. Aceste arhetipuri percepute ca autonome se comportă ca personalități de sine stătătoare, dezvoltând relații cu propriile lor arhetipuri contrasexuale, și așa mai departe. Conștientizarea

relației de cuplu numai la primul nivel al acestui complex reprezintă o abordare reducționistă și, deși confortabilă, nefolositoare, adică needificatoare.

Lucrurile pot fi lăsate așa cum sunt (adică reducționist) în cuplu, dar limpezirea lor are efect individuator. Ea duce partenerii de cuplu mai aproape de realizarea de Sine ducând și relația la un alt nivel. Omul își datorează realizarea de sine, considera Jung.

În măsura în care basmele sunt depozitare ale informațiilor despre procesul individuator, modalitățile de gestionare a relațiilor de cuplu pe care le propun acestea pot fi admise ca terapeutice. *Povestea porcului* a lui Creangă e fericită expresie a potențialului de individuire pe care îl are cuplul.

În prelungirea referirii la cuplul individuator se inserează cu ușurință o observație nu tocmai „politically correct”: complicațiile inconștiente (adică la nivelul inconștientului) ale relațiilor de cuplu trimit în superficial orice abordare a libertăților maritale exclusiv prin prisma drepturilor omului. Blocarea în experimentarea dimensiunii materne/ paterne a arhetipurilor contrasexuale nu reprezintă decât prima și cea mai simplă dimensiune a problemelor de individuire într-o relație de tip homosexual. Desigur, observația este pertinentă doar în câmpul de coerență al teoriei lui Jung despre arhetipuri și poate fi sancționată ca derivând dintr-un argument al autorității („Întrucât Jung consideră că..., ...”).

Numai despre Jung și individuire și încărcătura arhetipală a relațiilor de cuplu a fost vorba în toată lucrarea aceasta. Dar teoreticienii postmodernismului ne-au învățat despre multiplele fațete, posibil divergente, ale adevărului unic și fizicienii le susțin învățătura⁴⁵. Fără a considera psihologia analitică singura modalitate de accesare edificatoare a profunzimilor psihicului, Jung și-a utilizat terapeutic ideile și a consemnat necesara turnură religioasă constatată în evoluția stării pacienților săi maturi. În pofida precauțiilor lui explicite privind extrapolarea ilegală în

⁴⁵ David Bohm, în *Plenitudinea lumii și ordinea ei* (Humanitas, București, 1995.) condiționează relația logică dintre enunțuri de nivelul de implicare/ explicitare a realului la care acestea se referă.

teologie a afirmațiilor psihologului, referirile lui Jung la procesul de individuație ar putea fi discurs laic despre mântuire. „Nu am voie să omit să remarc că aici este vorba în același timp și de idealul creștinismului primitiv al Împărăției lui Dumnezeu ce «se află înlăuntrul vostru».”⁴⁶ îndrăznește să noteze acesta.

⁴⁶ C.G JUNG, *Personalitate, op. cit.*, 109.

Căsătorii în cumpănă. Dispăruți fără urmă pe frontul primului război mondial

Corina Teodor¹

Abstract. A matter of a strong emotional impact talked over in the Romanian society as a consequence of the First World War was that of the alleged widow remarriage. The topic was socially relevant since it could help remove the uncertainty over the widows marital status otherwise they did not get a legal confirmation about the disappearance of the husband sent to the frontline. In the present study, I attempt to reconstruct some individual dramas on the account of unpublished archival documents, as well as on lawyers and priests' procedures to find solutions to the new marriage issue.

Keywords: *womens'history, World War I, Transylvania, Greek Catholic Church, war casualties, missing in combats.*

Odiseea celor care au traversat, pe front sau în spatele frontului, anii primului război mondial, a fost în atenția istoricilor europeni, care au încercat în ultimele decenii să apeleze la resursele interdisciplinarității, ce au condus la dialogul benefic cu psihologia, psihanaliza, demografia, antropologia, literatura etc. Ceea ce ni se relevă, în urma acestor interesante conexiuni științifice, este imaginea policromă a sensibilităților individuale și colective, a unor drame multiple, din lumea care n-a mai fost la fel. La un secol de la începutul aventurii militare a anului 1914, istoricii au propus înnoiri semantice, precum formula „istoria culturală a războiului”; aceasta este sinonimă cu o istorie a reprezentărilor, a trăirilor, a mesajelor, a

¹ Universitatea Petru Maior Târgu Mureș.

violențelor de pe câmpul de bătălie, dar și din vocabular, a decalajelor dintre optimismul așteptărilor și decepția care a urmat conflictului². Istoria culturală a războiului însumează așadar maniera în care contemporanii se reprezintă pe sine și își reprezintă războiul.

Îndeosebi după dispariția ultimilor martori ai conflictului, în anii 80-90 ai veacului trecut, s-a deschis calea unei „istoricizări” a războiului, a unor analize mai eliberate de dimensiunea afectivă și patetică, a unor relecturi ce s-au mutat de la operațiunile militare și istoria-bătălie spre impactul războiului asupra individului, spre violența, spre dimensiunea sa morală și religioasă³.

Pornind de la aceste sugestii metodologice, ne propunem să analizăm, așa cum documentele inedite de arhivă păstrate la Direcția Județeană Mureș a Arhivelor Naționale Române, în fondul Protopopiatului Greco-Catolic Tîrgu Mureș, au înregistrat, bulversările din viața familială, în fața cărora autoritățile civile și religioase au fost solicitate să găsească soluții. Războiul a demonstrat că femeile și bărbații au traversat atât stări de spirit distincte, cât și sincrone, cum au fost de exemplu cele provocate de dificultățile recăsătoriei văduvelor, atîta vreme cât nu obțineau o confirmare legală despre dispariția soțului trimis pe front. Astfel, cum firele unei atari decizii se leagă vrînd nevrînd de contextul evenimentelor trăite, războiul a fost cel care a determinat o repunere în ordine a normelor matrimoniale, printr-un dialog deloc facil al autorităților politice, juridice și ecleziastice. Să nu uităm însă că o atare cercetare se înscrie într-un registru emoțional din care fac parte și alte teme, precum cele legate de destinul tragic al copiilor orfani, în paralel cu apariția unei noi ideologii asupra copilăriei care metamorfozează atitudinea adulților⁴, de repatrierea corpurilor

² Expresia a fost introdusă de Stéphane Audoin Rouzeau și Annette Becker în studiul *Vers une histoire culturelle de la première guerre mondiale*, în *Vingtième Siècle. Revue de l'histoire*, nr.41, janv.-mars, 1994, p. 5-8.

³ Nicolas Offenstadt, Philippe Olivera, Emmanuelle Picard, Frédéric Rousseau, în Frédéric Rousseau (dir.), *Guerres, paix et sociétés, 1911-1946*, Neuilly, Atlande, 2004, p. 667-674.

⁴ Egle Becchi, *Le XIX siècle*, în *Histoire de l'enfance en Occident. 2. Du XVIII-e siècle à nos jours*, coord. Egle Becchi, Dominique Julia, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 220.

victimelor războiului⁵, de reconsiderarea tabloului gestual al religiozității și al doliului⁶, de dezechilibrele demografice, de scăderea nupțialității⁷ sau dezbaterile publice pe tema naționalității copiilor născuți în urma violurilor frecvente ale soldaților din tabăra inamică.

În acest din urmă caz, societatea franceză, prin literații, medicii, preoții, juriști, politicienii ei, a fost provocată să propună o soluție vizavi de identitatea națională a pruncului, purtat în pânțe de o mamă franțuzoaică, dar care s-a întrupat cu sămânța masculină a soldatului german. În cele din urmă, pe fundalul dramatic al scăderii populației în Franța, vocea clerului, a scriitorilor, a feministelor a fost auzită de guvernanți, care au decis să implice direct Asistența Publică în acordarea ajutorului femeilor victime ale violului, chiar prin înscrierea copilului născut în atari condiții cu mamă și tată necunoscuți și atribuirea ulterioară a unui nume de familie francez. Soluția părea a fi în avantajul național, așa că opinia publică a acceptat pactul cu diavolul, atâta vreme cât s-a considerat că sângele francez, maternitatea franceză și civilizația franceză puteau triumfa asupra paternității germane⁸.

Drama prezumtivelor văduve din Ardealul de după primul război mondial, care ar fi dorit să intre într-o altă legătură matrimonială, dar care nu-și puteau reglementa statutul civil, în condițiile în care destinul lor era încă legat de soarta neclară a dispăruților în război, s-a rezolvat oficial târziu, căci abia la 11 decembrie 1923 s-a publicat în Monitorul Oficial *Legea privitoare la constatarea morții prezumate a celor dispăruți în timpul războiului*,

⁵ Doar francezii și americanii au reușit parțial să repatrieze corpurile combatanților, 240.000 de sicrie reprezentând 30% din corpurile ce au putut fi identificate, au luat drumul satelor și orașelor din Franța, iar 45.000 de sicrie au traversat Atlanticul între anii 1921-1923. Vezi Stéphane Audoin Rouzeau, *Masacre. Corpul și războiul*, în *Istoria corpului. III. Mutațiile privirii. Secolul XX*, vol. coord. de Jean-Jacques Courtine, București, Editura ART, 2009, p. 369-370.

⁶ Aceste proceduri religioase au fost grav perturbate din cauza situației dramatice în care muribunzii nu au mai avut șansa ca în agonia lor să fie vegheați de cei din familie. Idem, *Corps perdu, corps retrouvés. Trois exemples de deuils de guerre*, în *Annales. Histoire. Sciences Sociales*, 2000, nr.1, p. 47-71.

⁷ Louis Henry, *Perturbations de la nuptialité résultant de la guerre*, în *Population*, 1966, nr. 2, p. 273-332.

⁸ Judith Wishnia, *Natalisme et nationalisme pendant la première guerre mondiale*, în *Vingtième Siècle. Revue de l'histoire*, nr.45, janv.-mars 1995, p. 30-39.

*precum și la regularea situației juridice a patrimoniilor și urmașilor lor*⁹. Într-o lume care era încă puternic ancorată în tradiția religioasă, rolul educativ și modelator de conștiințe al preotului se contura și prin felul în care parohilor li se comunica oficial această reglementare juridică, printr-o circulară trimisă în Arhidieceza greco-catolică română de Alba Iulia și Făgăraș de la Blaj la începutul anului 1924¹⁰.

În vechiul Regat mai fusese o tentativă în anul 1916 de a se reglementa situația celor dispăruți în război, prin legea din 21 decembrie 1916, care însă avea inconvenientul de a nu conține prevederi clare despre modalitatea de acțiune în acest caz. Doar laconic, articolul 27 preciza că dacă după 6 luni de la trecerea armatei pe picior de pace cei dispăruți nu apar, autoritățile locale trebuie să facă demersuri care să permită judecătorilor să constate decesul, ținând seama și de comunicatele transmise de Ministerul de Război. Legea nu menționa însă ce pași trebuiau urmați de autoritățile comunale, nici ce mărturii trebuiau prezentate în instanță. Așa că magistrații au socotit că în absența unor reglementări legislative trebuie aplicate prevederile de drept comun, ceea ce însemna anchete locale, expertize, proba martorilor. Rămânea însă în suspensie răspunsul la o întrebare: ce se întâmpla cu situația femeii remăritate, în baza unei hotărâri declarative de deces, în cazul în care primul soț ar reapărea?¹¹

Legea din 1923, rezultată din dezbaterile publice și din soluțiile similare date de alte guverne europene, înscrisa la articolul 1 precizarea că cei dispăruți în perioada 13/26 iulie 1914-1 aprilie 1921, odată cu trecerea armatei pe picior de pace, militari sau civili, vor fi socotiți încetați din viață dacă dispariția lor ar fi durat cel puțin un an după această din urmă dată¹². O atare decizie era răspunsul la o cerere înaintată de orice persoană interesată, adresată judecătorului de ocol în circumscripția căruia dispărutul și-a avut ultimul domiciliu¹³. Procedura prevedea ca o atare cerere să fie afișată

⁹ Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Mureș, *Fond Protopopiatul Greco-Catolic Țirgu Mureș*, dosar 1384, f. 3 f-v.

¹⁰ Legea fusese votată de Senat la 26 noiembrie 1923, cu unanimitatea celor 66 de voturi și în Adunarea Deputaților la 10 decembrie 1923, cu unanimitate de 95 de voturi.

¹¹ Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Mureș, *Fond cit.*, dosar 1346, f. 2.

¹² *Ibidem*, dosar 1384, f. 3 f.

¹³ *Ibidem*, art.2.

public prin decizia judecătorului, iar după o lună de la afișare, timp în care se vor strânge probe scrise, depoziții de la martori și informații de la autoritățile publice, judecătorul putea să pronunțe hotărârea care declara moartea prezumată, cu drept de apel în termen de 10 zile de la pronunțare¹⁴. În lipsa altor dovezi, data presupusei morți era data pronunțării primei instanțe. Dacă cel dispărut lipsea din momentul în care a avut loc o explozie, o luptă sau altă operațiune militară, atunci acea dată era considerată data morții, cu excepția cazului în care se putea dovedi că a supraviețuit aceluia incident militar¹⁵.

Pentru lumea bulversată de zvonurile de pe front alte probleme ce-și așteptau rezolvarea, după decizia judecătorească care declara moartea prezumată, erau cele legate de succesiune, ca și cele ivite în cazul reîntoarcerii celui dispărut. În acest ultim caz efectele hotărârii prin care s-a declarat moartea prezumată încetau și hotărârea definitivă era revizuită, iar în baza acestei revizuirii cel dispărut putea fi repus în posesia averii sale¹⁶. În favoarea limpezirii numeroaselor cauze matrimoniale era articolul 8 din lege, în care se specifica că soțul (sic!) celui dispărut, al cărui presupus deces s-a declarat de instanță, se putea recăsători imediat după ce hotărârea a rămas definitivă. Această nouă căsătorie era însă anulată în cazul în care se dovedea că soțul socotit mort trăiește, iar acțiunea în nulitate trebuia intentată în termen de 6 luni de la constatarea oficială a supraviețuirii soțului presupus decedat¹⁷. Orice alt matrimoniu era exclus, în cazul în care decizia prin care un soț a fost declarat prezumat mort a fost atacată printr-o cerere de revizuire, până la încheierea acestui litigiu¹⁸.

Reglementările legislative au fost anticipate de dezbaterile din presă pe această temă cât și de propunerile juriștilor. Astfel, în ianuarie 1923 magistratul Titu Stănescu încerca să clarifice semantic diferențele juridice dintre termenii *absent* și *dispărut*. Dacă primul caz era specific situației în care nu existau informații dacă persoana mai trăia sau nu, în cazul celui

¹⁴ *Ibidem*, art. 3.

¹⁵ *Ibidem*, art. 4.

¹⁶ *Ibidem*, art. 7.

¹⁷ *Ibidem*, art. 8.

¹⁸ *Ibidem*, art. 9.

dispăruț, se putea presupune că persoana nu mai trăia din cauza unor evenimente ce i-au putut provoca decesul¹⁹. Magistratul preciza clar că deoarece cel absent nu putea fi considerat mort, soția lui nu se va putea recăsători decât după ce se va stabili clar decesul acestuia.

La rândul lor, autoritățile ecleziastice au rezonat în fața tulburărilor aduse în ordinea matrimonială de dispariția celor plecați pe front. Ca atare, o circulară emisă de mitropolitul Blajului la 23 aprilie 1923 pe tema celor dispăruți în război, are o structură ideatică interesantă, căci evoca la început nu atât dramele colective și consecințele matrimoniale ale acestor secvențe de istorie trăită, cât mai ales pastorația ce trebuia să se armonizeze cu realitatea cotidiană: „problema văduvelor de război, a căror soți au dispărut în cursul războiului, fie că se știe că ar fi murit, fie că nu se știe nimic despre ei, de atâția ani încoace și care vor să se recăsătorească este una din grelele probleme ale pastorației”²⁰. Fiorul dramatic al destinelor feminine era alimentat de faptul că apelul la autoritățile judecătorești civile presupunea de cele mai multe ori un efort copleșitor, ce depășea statutul material al tinerei văduve; astfel, consecința a fost creșterea alarmantă a concubinajelor, asociate de mitropolit cu „primejduirea mântuirii sufletești”²¹.

De altfel, documentele păstrate în fondul Protopopiatului Greco-Catolic Țîrgu Mureș sunt expresii ale misiunii asumate cu pragmatism de clerul ce căuta periodic soluții de limitare a abaterilor de la morală. O astfel de soluție se dorea a fi și documentul din 28 aprilie 1923, prin care mitropolitul solicita: 1. Ca toți parohii să le înregistreze pe toate văduvele de război care trăiesc în concubinaj sau sunt în pericol de a-și părăsi „traiul cinstit al văduviei”; 2. Aceste văduve să se împartă în două categorii: cele despre ai căror soți se poate dovedi că au murit în război sau în prizonierat și cele despre ai căror soți nu se mai știe nimic, fiind socotiți dispăruți, dar a căror moarte nu poate fi dovedită; 3. Parohii erau obligați să redacteze procese verbale în fiecare caz în parte: în cazul *celor morți* se vor cere dovezi referitoare la moartea soțului, martorii care l-ar fi văzut bolnav sau mort,

¹⁹ *Ibidem*, dosar 1346, f. 1. Titu Stănescu, *Constatarea decesului dispăruților de război*, în *Tribuna juridică*, an V, nr. 1-2, 14 ian. 1923, p. 1.

²⁰ Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Mureș, *Fond cit.*, dosar 1344, f. 74 f.

²¹ *Ibidem*, f. 74 f.

cei care să știe când, unde a murit, eventuale probe scrise (extrase matriculare, rapoarte oficiale, liste ale armatei etc.); în cazul celor *dispăruți*, soția va trebui să indice data plecării pe front, data dispariției, alături de alte acte de stare civilă, din care să rezulte că petentul (soția legitimă) are un interes (să se poată recăsători, să aranjeze moștenirea de avere). Aceste procese verbale trebuiau trimise oficiului protopopesc până la 30 iunie 1923. Comunicatul mitropolitului se încheia în aceiași termeni moralizatori în care a început, relevând importanța misiunii clericilor, „contribuind prin lucrarea lor la salvarea atâtor suflete din gheara păcatului și la înlăturarea unei grele primejdii, ce o constituie pentru biserica noastră, cestiunea acestor văduve de războiu”²². Textul avea așadar ecouri utile tuturor, enoriași și parohi, și rezona cu nevoia de a se reglementa dezordinea provocată la nivel social de umbra lui Marte.

Deși păstrate fragmentar documentele de arhivă din fondul Protopopiatului Greco-Catolic Țîrgu Mureș conțin și câteva referințe la demersurile făcute de autoritățile clericale, conform acestor solicitări venite de la mitropolia Blajului. Sumare procese verbale, redactate în general de câțiva din parohii protopopiatului au înregistrat depoziția văduvelor în legătură cu cei dispăruți în vremuri de război. O istorie „prin cei mici” cum a spus Nicolae Iorga, dar care are greutatea ei într-o reconstituire a sensibilităților colective de la începutul veacului XX, încercând să reglementeze statutul matrimonial al celor ce au cunoscut dramatica și îndelungata absență a soților mobilizați pe front. Unele din aceste femei își puteau asuma oficial condiția văduviei fiindcă au primit din partea autorităților militare sau civile anunțul morții soțului lor²³; altele în schimb puteau doar să confirme dispariția acelora pe front, precizând ultimele știri primite despre ei²⁴, invocând depozițiile unor martori în acest sens²⁵ sau păstrând, în ciuda

²² *Ibidem*, f. 74 v.

²³ *Ibidem*., dosar 1349, f. 5. Văduva lui Gheorghe Sebezan din Șard, care a murit în Carpați în 1915. *Ibidem*, f. 36- la fel văduva lui Rupert Gabor din Crăciunești, care are informații oficiale că soțul ei a murit la 5 octombrie 1916 în Galiția, conform unui aviz oficial.

²⁴ *Ibidem*, dosar 1349, f. 6. De exemplu văduva lui Ioan Dascăl din Șard, care știe că soțul ei a fost făcut prizonier în 1915 în Rusia „și de atunci nu se mai știe nimic”.

²⁵ *Ibidem*., dosar 1349, f. 9. Văduva lui Ioan Moldovan din Lăurenii declara în fața parohului Alexandru Boghian la 20 iunie 1923 că poate aduce doi martori care să adeverească că soțul ei a murit în mai 1918, ca prizonier în Rusia, într-un spital.

acestor mărturii ale celor ce au fost în preajma soților lor, o mare îndoială în suflet, în absența oricăror confirmări oficiale despre soarta lor²⁶. Câteodată întreruperea șirului epistolar cu cel înrolat devenea singura mărturie a posibilei sale dispariții²⁷.

Nu lipsesc nici documentele care apostrofează practica larg răspândită după război a concubinajelor, pentru stoparea cărora autoritățile civile și cele religioase încearcă să intervină într-o neașteptată solidaritate. Așa că prim pretorul din Band îi scria protopopului Dionisie Decei la 11 mai 1921 că pentru a limita concubinajele, oricum și mai numeroase după război, prefectul a ordonat conscrierea tuturor concubinilor, procedură care necesita însă ajutorul preoților. După o evidență strictă a tuturor acestora s-ar impune ca tot preoții să fie cei care să-i convingă pe cei în cauză să încheie căsătorii legale²⁸. O viziune unitară așadar, a autorității clericale și a celor laice, prinsă în rama sentențioasă a unor considerații inconfundabile despre gravitatea încălcării jurământului matrimonial. Iar gravitatea acestor abateri de la morala creștină îl determină pe protopopul îndurerat să facă o pledoarie suplimentară, o lună mai târziu, la 15 iunie 1921, Consistoriului Arhiepiscopal, într-o tonalitate care include și o reacție dură la adresa ortodocșilor: „ne trec credincioșii cu zăcile la greco-orientali unde plătesc sume enorme (1-3000 lei) ca să fie despărțiți la repezeală, fără de a ne mai întreba pe noi, preoții lor, despre care știu că le dăm sfaturi contrare intențiilor lor păcătoase... la noi un divorț se poate obține cu speze mai puține, dar pe timp mai îndelungat, cu motive dovedite”²⁹.

Un text plin de rigoare a semnat protopopul Decei și în răspunsul dat în septembrie 1919 unei solicitări a preotului din Vaidacuta, tânărul

²⁶ *Ibidem*, dosar 1349, f. 28. Este cazul văduvei lui Ioan Cadar din Tirimia Mică, care la 29 septembrie 1923 a declarat în fața parohului Constantin Cotorea că nu mai are nici o știre despre soțul ei, de când s-a înrolat pe front, la 1 august 1914, în armata austro-ungară, cu toate că unii i-au spus „cum că a murit pe câmpul de luptă”, oficial însă nu a primit nimic.

²⁷ *Ibidem*, dosar 1349, f. 34. În această situație se afla văduva lui Mihail Moldovan, care la 15 octombrie 1923 declara în fața parohului Mihail Piroșca din Crăciunești că soțul ei a plecat în 1915 pe front, iar ultima epistolă primită de la el era din 24 mai 1915 de pe frontul din Galiția. După unii ar fi ajuns prizonier la ruși, însă „de atunci semn de viață nu a dat, locul unde a căzut sau fost nu se știe”.

²⁸ *Ibidem*, dosar 1297, f. 36.

²⁹ *Ibidem*, dosar 1297, f. 40.

Dimitrie Toncean, care îl întreba dacă putea cununa o femeie al cărei bărbat „a căzut pe câmpul de luptă”, cum declarase un martor ocular³⁰. Răspunsul a fost clar negativ, inspirat de morala creștină, căci reglementarea juridică, așa cum am văzut, s-a definitivat abia la finele anului 1923: „femeia care dorește a se căsători numai pe baza spuselor unui martor ocular al morții pe câmpul de luptă al bărbatului ei, Ți recomand să nu o admiți nici la bună învoire, nici la cununie până atunci până când nu e dovedită oficios, pe calea sa, moartea bărbatului ei”³¹.

Însemnările în răstimpuri ale protopopului Dionisie Decei asupra atmosferei din anii de război sunt mărturisiri ale unei istorii trăite, prin care încearcă, dincolo de duritatea evenimentelor, să redefinească ritmul unei lumi ce nu-și mai găsea steaua polară, apelând la înțelepciunea creștină și încercând să arunce o lumină clară asupra misiunii clericale în acele vremuri tulburi: „greutatea vremurilor prin care trecem și chemarea preotului de a fi la locul său și în aceste zile grele, ajutând, sfătuind, îndemnând cu pricepere și prudență pe credincioși de a fi tari în credință și în susținerea necazurilor”³². Căci războiul s-a dovedit a fi o experiență la fel de traumatizantă indiferent de ce parte a liniei s-au situat contemporanii; într-un raport oficial pe anul 1915/1916, protopopul Decei părea a contura presiunea și asprimea vieții cotidiene : „de doi ani acuși durează grozavul război mondial, la care-și ia partea sa de uriaș și Patria noastră, și stări extraordinare, în multe privințe abnormale, a produs acest război în toate direcțiile sociale, economice și culturale și la noi...O energie de muncă, interes mai intensiv și zel continuu am trebuit să justificăm cu toții cei rămași acasă, ca să suplinim multe puteri duse în alte părți...”³³.

Ca pretutindeni, cei din protopopiatul greco-catolic al Mureșului au fost sensibili la traumele războiului, care amprentează atât reflecțiile preoților, cât și cele ale credincioșilor. A fost o lume a paradoxurilor, dar în care totul converge spre război, inclusiv copiii trimiși să culeagă din pădure frunze pentru ceaiul soldaților, sub supravegherea tăcută a preoților,

³⁰ *Ibidem*, dosar 1224, f. 20.

³¹ *Ibidem*, f. 20 v.

³² La sinodul protopopesec din primăvara anului 1918. *Ibidem*, dosar 1194, f. 7.

³³ *Ibidem*., dosar 1165, f. 147.

eventual și a învățătorilor, ori listele transmise de parohi cu cei plecați pe front, cererile legate de situația învățătorilor ce încercau să evite astfel convocarea la arme, rosturile didactice asumate în extremis de parohi, ca directori ai școlilor confesionale. Între aceste detalii, femeile au căutat să-și înțeleagă adevărata condiție matrimonială, privind pe de o parte spre trecutul încă neclar, din cauza veștilor confuze și puține ce veniseră de pe front, iar pe de altă parte spre un viitor ce ar fi putut deveni mai senin, dacă ele ar fi reușit, cu ajutorul legii și al credinței, să coboare cortina peste trecutul dureros.



ISBN: 978-606-37-0042-2